Mythologische Untersuchungen

zu

Bacchylides.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät Sektion I der

Ludwig-Maximilians-Universität München.

Der Fakultät zur Zensur eingereicht am 13. April 1904

von

Oskar Meiser

aus München.

München 1904.

Druck von Dr. Fr. P. Datterer & Cie., G. m. b. H. in Freising.

Mythologische Untersuchungen

zu

Bacchylides.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät Sektion I der

Ludwig-Maximilians-Universität München.

Der Fakultät zur Zensur eingereicht am 13. April 1904

von

Oskar Meiser

aus München.

ACAD. LUGDUNAT BIBL

München 1904.

Druck von Dr. Fr. P. Datterer & Cie., G. m. b. H. in Freising.

Meinem lieben Vater

Hrn. Rektor Dr. KARL MEISER

und meinem verehrten Lehrer

Hrn. Geheimrat Prof. Dr. WILH. v. CHRIST

gewidmet.

Vorwort.

Als vor sieben Jahren uns ein freundliches Schicksal den griechischen Lyriker Bacchylides aus ägyptischem Grabesdunkel erstehen liess, da beeilten sich sofort die Fachmänner den hochwillkommenen Fund nach den verschiedensten Seiten auszubeuten. Wie reich die Bacchylides-Literatur bereits nach drei Jahren angewachsen war, davon kann ein Blick in den Index der zweiten Ausgabe von Blass überzeugen. Mit Beginn des neuen Jahrhunderts flossen die Beiträge allmählich spärlicher und augenblicklich scheint ein fast völliger Stillstand in der Produktion auf diesem Gebiete eingetreten zu sein.

Diese Erscheinung hat nichts Auffälliges an sich. Denn erstens war das Wichtigste, was der neue Fund uns lehren konnte, verhältnismässig bald gelernt; sodann lenken in unseren Tagen, einem wahren Zeitalter der Entdeckungen auf dem Gebiete der Papyrusforschung wie der Archäologie, stets neue Funde die Aufmerksamkeit auf sich. Auf Bacchylides und die Delphischen Hymnen folgten Sappho und Timotheos und nach diesen lyrischen Klängen wird, wie man hört, in kurzem wieder der Philosoph von Stagira zu Wort kommen.

Aber nach wie vor sollten die schlichten Weisen der „Nachtigall von Keos" aufmerksame Zuhörer finden. Denn jeder Beobachter wird erkennen, dass diese Lieder noch genug Stoff zur Untersuchung bieten, noch manches ungelöste Problem in sich bergen. Besonders auf mythologischem Gebiete scheint mir dies der Fall zu sein. Wohl haben Wilamowitz, Crusius, Christ, Robert, Blass u. a.[1]) diejenigen Gedichte, welche gleich beim ersten Bekanntwerden als die merkwürdigsten und bedeutendsten erschienen, also zunächst die Kroisossage, das Theseus- und Meleagerlied, einer mehr oder minder eingehenden Behandlung

[1]) Vgl. den Index bei Blass p. LXXIII f.

gewürdigt; aber verhältnismässig wenig hat noch der mythologische Gehalt der übrigen Dichtungen die Forscher beschäftigt. Vielleicht ist zum Teil ein apodiktisches Wort von Wilamowitz daran schuld, der im Jahre 1898 in den Gött. Gel. Anz. p. 156 schrieb:

„Es ist in der Ordnung, dass die Mythographie von Bacchylides kaum Notiz nimmt."

In der Tat hat man sich seither daran gewöhnt unseren Bacchylides im Gegensatz zu dem kühnen mythologischen Neuerer Stesichoros und zu dem grossen Rivalen Pindar, der, aus ethischen Beweggründen, gleichfalls nicht ungern *ἀντία προτέρων φθέγγεται*, als einen mehr handwerksmässig dichtenden Poeten zu betrachten, der im Mythus stets nur ausgetretene Bahnen wandle und von Originalität nichts verspüren lasse. Dass eine solche Auffassung, wenn sie auch Wahres enthält, von Einseitigkeit nicht frei ist, dies zu zeigen soll nicht der letzte Zweck der folgenden Untersuchungen sein.

Dieselben gliedern sich in drei Abschnitte. Der erste behandelt das 11. Siegeslied, dessen Fabel, schon an sich einer eingehenderen Betrachtung wert, durch die Ausgrabungen der letzten Jahre erhöhtes Interesse gewonnen hat. — Beim zweiten Kapitel, das ursprünglich nichts als eine Erklärung des 16. Gedichtes geben wollte, sah sich der Verfasser bald genötigt den schwierigen Problemen der delphischen Heortologie näher zu treten, wobei ebenfalls neuere Funde zu verwerten waren. — Den Schluss bildet ein Rekonstruktionsversuch des Inhaltes von Gedicht XX.

Zu wärmstem Danke bin ich in erster Linie meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Prof. Wilhelm v. Christ verpflichtet, unter dessen kundiger Leitung ich dereinst den neuerstandenen Dichter zum erstenmal las und der meine Arbeiten allezeit in liebenswürdigster Weise förderte. Vieles danke ich aber auch Herrn Geh. Hofrat Prof. Otto Crusius, auf dessen Anregung hin die Arbeit zum Teile einer retractatio unterzogen wurde.

Die längere Beschäftigung mit Bacchylides hat mir ihn lieb gemacht und mir darüber Gewissheit verschafft: Kann er sich auch mit Pindars gewaltigen Rhythmen nicht messen, er ist doch ein echter und ganzer Dichter.

Literaturverzeichnis.

(Hier sind nur diejenigen Hilfsmittel verzeichnet, welche durchgängig benutzt wurden. Alles übrige wird bei Gelegenheit zitiert)

Bacchylidis Carmina cum fragmentis iterum ed. Frid. Blass. Lipsiae 1899. Nach dieser Ausgabe wird zitiert, abgesehen von der bei Blass beliebten Numerierung der Gedichte, beruhend auf der kaum berechtigten Zusammenziehung von C. VII und VIII. Numeriert werden die Gedichte nach:

Kenyon (editio princeps): The poems of Bacchylides. London 1897.

Jurenka: Die neugefundenen Lieder des Bacch., Text, Übersetzung und Kommentar. Wien 1898.

Nik. Festa: Le odi e i frammenti di Bacch., testo, traduzione e note. Firenze 1898.

Pindari Carmina commentariis instructa ed. Wilh. Christ. Lipsiae 1896.

— — rec. Otto Schroeder. Lipsiae 1900.

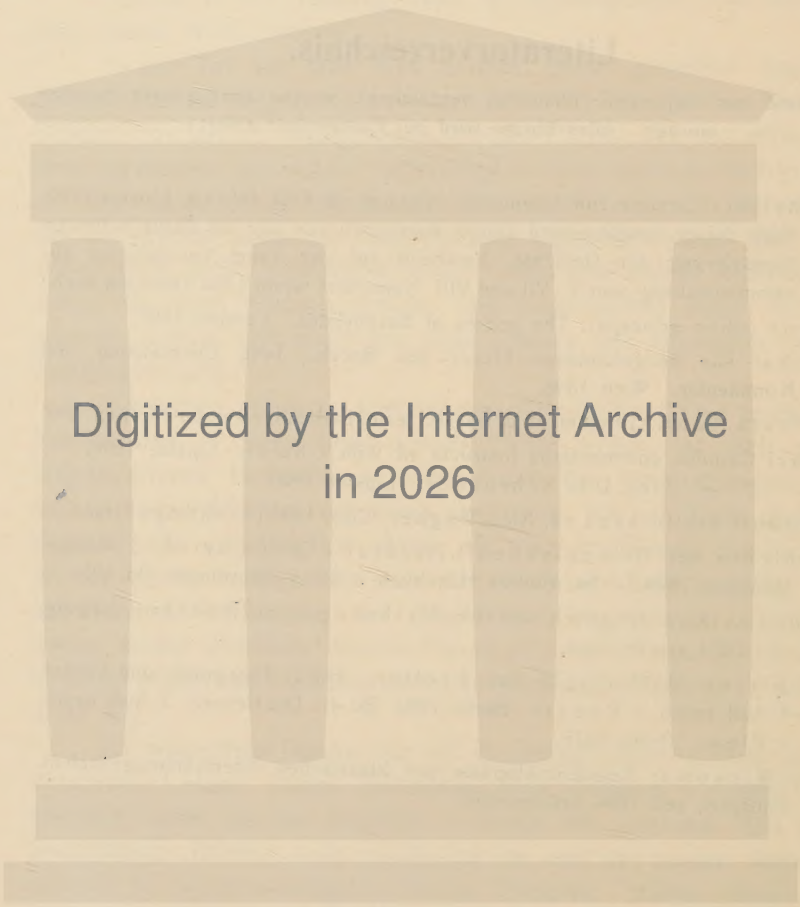
Apollodori bibliotheca ed. Rich. Wagner. Lips. 1894 (= Mythogr. Graeci I).

Geschichte der Griechischen Literatur v. Wilh. Christ, 3. Auflage, München 1898 (= Iw. Müllers Handbuch d. klass. Altertumsw. Bd. VII)

Ausführl. Lexikon der griech. und röm. Mythologie von Roscher. Leipzig, seit 1884 erscheinend.

Griechische Mythologie von Preller. Bd. I: Theogonie und Götter 4. Aufl. bearb. v. Robert. Berlin 1894. Bd. II: Die Heroen. 3. Aufl. bearb. v. Plew. Berlin 1875.

Pauly-Wissowa: Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, seit 1894 erscheinend.


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552301_0026

I.

Die Sage von den Proitostöchtern.

(Bacch. c. XI.)

Die Sagen der Landschaft Argos, unter welchen die Geschichten von Io, den Danaiden und Proitiden eine wichtige Stelle einnehmen, sind dem homerischen Epos zum grossen Teile noch unbekannt. Erst als ein kyklischer Dichter (wohl aus Argos) es unternimmt die argivischen Sagen in einem umfangreichen Epos *Δαναΐδες* zusammenzufassen, gelangen sie zu allgemeinerer Bedeutung und bilden fortan einen beliebten Stoff für die Dichter. Unter den Tragikern zeigt besonders Aischylos eine Vorliebe für den argivischen Sagenkreis, wie seine Trilogie *Ἰκετίδες Θαλαμοποιοί Δαναΐδες* und die Io-Episode im Prometheus beweisen.

Auch sein jüngerer Zeitgenosse Bacchylides wählt sich gelegentlich argivische Mythen als Stoffe für seine Dithyramben und Epinikien. So dichtet er für Athen, im ganzen getreu dem Aischylos folgend, seine „Io" (c. XIX) und schmückt das Siegeslied für Alexidamos von Metapont (c. XI) mit der Fabel von den Proitostöchtern, für uns jetzt der ältesten vollständigen Darstellung dieses Mythus, da wir von Hesiod nur Fragmente besitzen. Schon dieser Umstand gibt uns die Berechtigung der genannten Erzählung eine eingehendere Betrachtung zu widmen.

Wir können das XI. Gedicht des Bacch. leider nicht datieren. Höchstens kann man aus der Tatsache, dass ein Sieger aus Metapont dem Dichter die Abfassung des Siegesliedes übertrug, wohl schliessen, dass das Gedicht zu einer Zeit verfasst wurde, in welcher des Dichters Ruhm bereits über die Grenzen seiner Heimat hinaus sich verbreitet hatte. Man könnte an die Periode der Hieronlieder (c. III—V, gedichtet a. 476—468) denken; doch möchten wir auf diese jedes Beweises entbehrende Vermutung keinerlei Gewicht legen.

Den grössten Teil des Liedes füllt die Fabel (vv. 40—112). Bacch. erzählt fast mit epischer Breite, was sonst nicht durchaus seine Art ist; höchstens das 3. und 5. Siegeslied sowie die schöne Theseusballade können zum Vergleiche dienen; in den übrigen Gedichten, namentlich den Dithyramben, sind die mythologischen Partien meist skizzenhaft gehalten.[1]) Reihen wir die in unserem Gedichte erzählten Tatsachen in zeitlicher Folge aneinander, so ergeben sich uns zur näheren Betrachtung des Mythus folgende Teile:

1. Der Streit des Königs Proitos mit seinem Bruder Akrisios und die getrennte Regierung beider (B. v. 64—81; 59—63).
2. Ursachen und Verlauf der Krankheit der Proitostöchter (v. 43—58; 82—95).
3. Heilung der Krankheit mit allen näheren Umständen (Bedingungen, Art und Ort der Heilung, sowie Danksagung für dieselbe) (v. 95—112, 40—42).

Zur ganzen Sage ist zu vergleichen Preller II 54 ff. und Wolff bei Roscher s. v. Melampus (II 2570 ff.), sowie Rohde, Psyche II² 40 und besonders 50 ff.; die zusammenhängende Erzählung bei Apollod. II 2, 1 (Wagner). Alles andere wird bei Gelegenheit zitiert.

1. Der Streit des Königs Proitos mit seinem Bruder Akrisios.

Dem Abas gebar eine arkadische Nymphe den Akrisios und Proitos, die nach Apollodor (a. a. O.) schon im Mutterleibe sich balgten[2]) (*οὗτοι καὶ κατὰ γαστρὸς μὲν ἔτι ὄντες ἐστασίαζον πρὸς ἀλλήλους*) und auch, als sie herangewachsen waren, unaufhörlich sich befehdeten. Hier stossen wir bei Bacch. gleich auf eine Schwierigkeit. Es heisst nämlich (v. 64 ff.) bei ihm:

νεῖκος γὰρ ἀμαιμάκετον
βληχρᾶς ἀνέπαλτο κασιγνήτοις ἀπ' ἀρχᾶς
Προίτῳ τε καὶ Ἀκρισίῳ.

Seit Kenyon wird das von allen Erklärern mit dem obigen Apollodorzitat in Verbindung gebracht und also übersetzt: „Un-

[1]) Hierüber Näheres zu c. XVI.

[2]) Man erinnert sich hiebei an die biblische Erzählung von der Schwangerschaft Rebekkas (1. Mos. 25, 19—28): „Es stiessen sich aber die Kinder in ihrem Leibe" usw., wo die unversöhnliche Feindschaft von Jakob und Esau vom ersten Augenblick ihres Daseins an gezeigt werden soll.

ermesslicher Streit entstand den Brüdern von zarter Kindheit an" (vgl. Jurenka: „Seit ihrer Tage zartestem Anfang", die übrigen ähnlich).

Diese Interpretation scheint mir bedenklich. Gewiss heisst *βληχρός* „zart, schwach" und kommt so als term. techn. schon in der alten Medizin vor (vgl. Steph. Thesaur. vol. II p. 290), aber ebenso gewiss heisst *ἀρχά* an sich nicht Kindheit oder Lebensanfang; ich wüsste wenigstens diese Metapher nirgends nachzuweisen. Als ich unsere Bacch.-Stelle zum erstenmale unbefangen las, kam ich gar nicht auf den Gedanken, dass man sie anders verstehen könne als: „Aus kleinen Anfängen, aus geringem Anlass war den Brüdern unermesslicher Streit erwachsen". Denn

1. ist *ἀρχή* = initium, causa hinlänglich bekannt, während es = infantia zum mindesten kühn wäre;

2. scheint mir *βληχρὰ ἀρχή* im bewussten Gegensatz zum *ἀμαιμάκετον νεῖκος* zu stehen: „Kleine Ursachen, grosse Wirkungen";

3. haben wir ein Pindarfragment, das an unsere Stelle anklingt (fr. 245 Schroeder); in Cramers An. Ox. I 95, 5 (vgl. Suid. s. v. *βληχρόν*) lesen wir nämlich: *Πίνδαρος μὲν βληχρὸν τὸ ἰσχυρόν* (sic!)[1]. *πρόφασιν βληχροῦ γίνεται* (*γίνεσθαι* nach Ludwich Aristarch II 655, *γενέσθαι* Schröder) *νείκεος*. Der Sinn dieser Worte ist allerdings dunkel. Was soll man sich unter einer ‚causa contentionis lentae' (Schroeder) denken? Jedenfalls hat man, auch wenn man unsere Bacch.-Stelle nicht kennt, das Gefühl, dass das Adjektiv *βληχρός* besser zu *πρόφασις* passt als zu *νεῖκος*; schreibt man aber bei Pindar *πρόφασιν βληχράν*, so liegt auf der Hand, dass ein der Bacch.-Stelle völlig verwandter Gedanke sich ergibt (*πρόφασις βληχρὰ νείκεος* = *βληχρᾶς ἀπ' ἀρχᾶς νεῖκος ἀνέπαλτο*)[2].

Erfreulicherweise stehe ich mit meiner Auffassung nicht ganz vereinzelt da. Für dieselbe Interpretation ist eingetreten der Engländer Tyrrell (Class. Rev. 1898 p. 413), welcher übersetzt ‚from

[1]) Zu diesem Irrtum gab die homerische Form *ἀβληχρός* Anlass, die schon Heraklides Milesius für eine Zusammensetzung mit *α-* privativum hielt, sodass er *ἀβληχρός* = unkräftig, *βληχρός* = kräftig erklärte (Eustath. p. 705, 59 zu Θ 178), was natürlich falsch, da beide Formen vollkommen gleichbedeutend sind. Vgl. Steph. Thes. vol. II p. 290 v. 28 ff.

[2]) Schroeder zitiert die Bacch.-Stelle und fügt bei: ‚unde *πρόφασιν βληχράν* Pindaro nescio quis reddere voluit'. Die Konjektur stammt meines Wissens von Fraccaroli.

a trivial origin', ‚tenui ab initio', und mein verehrter Lehrer W. v. Christ (Sitzungsber. d. bayer. Ak. d. W. 1900 S. 139 ff.), welcher auch treffend auf das homerische *νείκεος ἀρχήν* (*X* 116) verweist, eine Stelle, die unserem so oft homerisierenden Dichter leicht vorgeschwebt haben kann. Allein Christ zieht eine weitere Schlussfolgerung, der ich nicht beizustimmen vermag. Er glaubt aus der Apollodorstelle schliessen zu dürfen, dass der ihr zugrunde liegende Mythograph (denn bekanntlich ist unser Apollodor nur ein knapper Auszug in usum scholarum aus viel reicherem Material)[1]) aus Bacchylides geschöpft, aber seine Worte falsch, d. h. im Sinne von tenera a pueritia verstanden und dann noch die Sache ins Wunderbare vergrössert habe, indem er Akrisios und Proitos zu Zwillingsbrüdern gemacht und beide schon im Mutterleibe miteinander habe streiten lassen. Nun ist es zwar erwiesen, dass Bacch., wie auch Pindar, in den mythologischen Handbüchern benutzt wurde (vgl. B. fr. 44 Bl. = schol. φ 295 mit Apollod. II 5, 5, 2)[2]), allein gerade bei unserer Sage folgt Apollodor sonst keineswegs dem Bacch. (wie Christ selbst zugeben muss), sondern der älteren auf Hesiod zurückgehenden Tradition (was im folgenden gezeigt werden wird). Und dann: ein solches Missverständnis kann man dem betreffenden Mythographen doch kaum zutrauen. Bacch. sagt ausdrücklich, dass die beiden Brüder von ungleichem Alter waren (Proitos der jüngere v. 71), und da soll der Mythograph bei der ‚*βλιχρὰ ἀρχά*' auf den phantastischen Gedanken an ein streitendes Zwillingspaar im Mutterleibe gekommen sein? Ich halte das nicht für möglich, es müsste denn sein, dass schon eine ältere Erzählung, ähnlich der des Apollodor, ihm vorschwebte. Eine solche ist aber nicht nachzuweisen und ich komme folglich zu dem Resultat, dass Bacch. und die Worte des Apollodor miteinander gar nichts zu tun haben, und halte deshalb auch die geistreiche, aber doch allzu künstliche Konjektur von Tyrrell ‚*βλιχᾶς ἀπ' ἄκρας*' (a primo

[1]) Vgl. R. Wagners Apollodorausgabe S. 4. Über die ganze Frage orientieren: Robert, De Apollodori bibliotheca 1873, Bethe, Quaestiones Diodoreae Mythographae 1887.

[2]) Auch diejenige Version der Laokoonsage, welche in der Apollodorischen epitoma Vaticana (5, 17 f., Mythogr. Wagner) durchschimmert, stammt vielleicht aus dem ‚*Λαοκόων*' des Bacchylides (oder des Sophocles). Cf. Wagner, Epitoma Vaticana (Leipzig 1891) p. 233 f.

vagitu) für unangebracht. Freilich auf die Frage, was denn jener geringe Anlass war, auf den Bacch. anzuspielen scheint, muss ich die Antwort schuldig bleiben. Gewöhnlich hört man nur vom Streite um die Herrschaft; einen anderen Grund soll Pindar[1]) angegeben haben, nämlich Proitos habe die Danae, des Akrisios Tochter, vergewaltigt: freilich auch keine *βληχρὰ ἀρχά*, zumal wenn man an den Danaemythus und an das dem Akrisios gegebene Orakel (Preller II 60) denkt. Aber vielleicht hatte der Dichter selbst keinen bestimmten Anlass im Auge, sondern wollte nur sagen, dass der Streit aus kleinen Anfängen zu unermesslicher Grösse anwuchs, wie ein Funke zum alles verheerenden Brande werden kann.[2])

In diesem Bruderstreite nun blieb nach Apollodor Akrisios Sieger und vertrieb den Proitos aus Argos. Dieser floh nach Lykien und vermählte sich mit der aus der Ilias bekannten Anteia (*Z* 160 ff.)[3]), der Tochter des Iobates. Hierauf kehrte er, von seinem Schwiegervater mit bewaffneter Macht unterstützt, zurück und eroberte Tiryns, die von den Kyklopen befestigte Stadt; nun teilten sich die Brüder derartig ins argivische Land, dass Akrisios die Stadt Argos behielt, während Proitos in Tiryns herrschte. So bei Apollodor. Nach Ovid (Metam. V 236 ff.) war nicht Proitos, sondern Akrisios der Vertriebene. Über die mauerbauenden Kyklopen[4]) vgl. schol. Eur. Or. 953, Paus. II 16, 5; Preller-R. I 624 f. Alle Quellen berichten über den Vergleich, der schliesslich zustande kam; genaue Angaben über die Art der Herrschaftsteilung bei Paus. a. a. O.

Sehen wir zu, was wir hievon bei Bacchylides finden! Nichts von der Flucht des Bruders und seiner Rückkehr mit bewaffneter Heeresmacht, nichts von der Eroberung von Tiryns, sondern

---

[1]) Schol. Hom. *Ξ* 319: *αὕτη δέ (Δανάη), ὥς φησι Πίνδαρος καὶ ἄλλοι τινες, ἐφθάρη ὑπὸ τοῦ πατραδέλφου αὐτῆς Προίτου, ὅθεν αὐτοῖς καὶ ἡ στάσις ἐκινήθη.* Hiemit cf. Apollod. II 4, 1: *καὶ ταύτην, ὡς μέν ἔνιοι λέγουσιν, ἔφθειρε Προῖτος, ὅθεν αὐτοῖς καὶ ἡ στάσις ἐκινήθη.* Pindar kannte natürlich auch die geläufigere Form des Danaemythus (Goldregen des Zeus), cf. Pyth. XII 17, Nem. X 11. Dass er selbst beide Varianten der Sage dichterisch verwertet hat, ist immerhin interessant.

[2]) Dies ist die Meinung von Prof. Kirchhoff, wie er mir persönlich mitteilte.

[3]) Bei den Tragikern heisst sie Stheneboia.

[4]) Sie entsprechen in dieser Hinsicht den Riesen in der german. Mythologie.

es heisst: Nachdem viele in blutigen Kämpfen gefallen seien, hätten die Bewohner des Landes, die sich nach Frieden sehnten, die Brüder gebeten, sie möchten doch vom Kampfe ablassen. Das sei geschehen nach dem Willen des Zeus und Proitos habe Tiryns gegründet,[1]) wobei die Kyklopen ihm die Mauern bauten; so sei der Friede zustande gekommen.

Es wäre interessant zu erfahren, ob diese abweichende Darstellung vom Dichter selbst herrührt oder ob sie aus einer anderen Quelle stammt. Eine sichere Antwort hierauf ist leider ausgeschlossen. Aber wenigstens vermutungsweise werden wir darüber urteilen können, wenn wir den weiteren Verlauf der Sage betrachtet haben.

2. Ursachen und Verlauf der Krankheit der Proitostöchter.

Die Töchter des Proitos heissen nach Apollodor Lysippe, Iphinoe, Iphianassa. Drei Mädchen sieht man auch auf bildlichen Darstellungen der Sage, so auf einer rotfigurigen Vase in Neapel (Millingen, Vas. gr. 52) und auf einer Pariser Gemme (Baumeister p. 914 n. 988). Nur zwei Töchter werden erwähnt bei Älian (var. hist. III 42) und bei Pherekydes (fr. 24 Müller). Bacch. (vv. 42, 83) nennt weder Zahl noch Namen.

Homer, der in der Ilias (a. a. O.) die Geschichte von Anteia, von der Rache verschmähter Liebesleidenschaft, erzählt, scheint noch nichts zu wissen von ihren und des Proitos Töchtern. Aber schon Hesiod erzählte von ihnen und von ihrer hervorragenden Schönheit, durch welche sie der männlichen Jugend von ganz Hellas begehrenswert erschienen.[2]) Bacchylides hat ihnen das Beiwort *καλλιπλόκαμοι* gegeben (v. 83), bei ihm allerdings nichts weiter bezeichnend als einen allgemeinen Begriff weiblicher Schönheit (dasselbe Beiwort von der Nike V 33, von der Nymphe Thebe IX 53).[3])

[1]) *κτίζειν* (v. 72) heisst hier: „auf dem bisher noch unbefestigten Hügel von Tiryns eine feste Niederlassung gründen", nicht „neugründen", wie Jurenka erklärt mit Hinweis auf Herodot I 168; denn die dort geschilderten Verhältnisse liegen doch ganz anders.

[2]) So fasse ich die Worte bei Strabo VIII p. 370: *τὸν μὲν Ἡσίοδον περὶ Προιτίδων λέγοντα, ὡς Ἡρακλέους ἐρασθεῖσαν αὐτάς.*

[3]) Es ist nicht zu leugnen, dass die epitheta ornantia in der griechischen Hymnenpoesie und Lyrik, besonders auch bei Bacchylides, etwas handwerksmässig gebraucht wurden. Vgl. Mallinger, Musée Belge III p. 21 ff.

Diese Mädchen werden nun plötzlich von gottgesandter Krankheit befallen. Hier sind vor allem zwei Überlieferungen von einander zu scheiden: Nach der einen hat Dionysos, nach der anderen Hera den Wahnsinn über sie verhängt.[1])

Hesiod, unser ältester Gewährsmann, folgte, wie Apollodor (a. a. O.) zeigt, der ersteren Überlieferung: *αὗται δὲ ὡς ἐτελειώθησαν, ἐμάνησαν, ὡς μὲν Ἡσίοδός φησιν, ὅτι τὰς Διονύσου τελετὰς οὐ κατεδέχοντο.* Sie hatten also, wie Lykurgos und Pentheus, dem neuen Kult Widerstand geleistet und die Strafe konnte, wie bei jenen, nicht ausbleiben. — Derselben Überlieferung folgt Diodor IV 68: *. . . τὰς ἐν Ἄργει γυναῖκας μανείσας διὰ τὴν Διονύσου μῆνιν.* Die Quelle, welcher Diodor hier folgt, lässt sich nicht direkt nachweisen; aber Bethe[2]) hat in überzeugender Weise dargetan, dass einem grossen Teile der Fabeln in Diodors viertem Buche (darunter auch IV 68) wegen der auffallenden Übereinstimmungen mit den entsprechenden Stellen von Apollodors Bibliothek, mit Hygin und verschiedenen Scholiasten eine gemeinsame mythographische Quelle (nicht Dionysios Skytobrachion!) zugrunde liegen muss. Der Verfasser dieses die ganze griechische Sagengeschichte umfassenden Kompendiums, älter als Diodor, aber doch dem ersten vorchristl. Jahrhundert angehörig,[3]) hat, wie Bethe wahrscheinlich macht,[4]) nicht seinerseits wieder aus Kompendien oder *ὑποθέσεις* geschöpft, sondern aus den Dichtern selbst, den älteren wie den Alexandrinern. Er kann also die Proitidensage nach Hesiod erzählt haben. Somit steht wenigstens nichts im Wege, wenn wir unsere Diodorstelle auf die älteste Quelle zurückführen wollen.[5])

---

[1]) Älian (var. hist. III 42) nimmt eine Sonderstellung ein mit seiner Angabe, dass Aphrodite die Krankheitsenderin gewesen sei. Ihrer Tendenz nach ist diese Variante mit der ersteren Überlieferung (Dionysos) nahe verwandt (Krankheit erotischer Natur).

[2]) Quaest. Diodoreae cap. IV, vgl. besonders p. 57.

[3]) Bethe p. 94.

[4]) Bethe p. 96 f.

[5]) Schwieriger würde sich die Frage gestalten, wenn nach der früheren Ansicht (Heyne) Diodor IV 68 aus Dionysios Skytobrachion stammen würde. Denn wenn auch dieser in seinen Werken den Hesiod zitiert haben soll (vgl. Schwartz, De Dionysio Skytobrachione diss. Bonn. 1880 p. 11), so wird man darauf nicht mehr viel geben, seitdem Bethe uns die wahre Natur dieses Mannes so deutlich enthüllt hat. Seine angeblichen Zitate aus den *ποιήματα τῶν ἀρχαίων*,

Es ergibt sich daraus, dass unsere Sage ursprünglich zum dionysischen Kreis gehörte, wohin sie auch am besten passt. „Hera als Senderin der *μανία* ist spätere, auf anderer Auffassung des ‚Rasens' beruhende Sagenwendung." [1]) Unter den Repräsentanten der letzteren Überlieferung ist vielleicht an erster Stelle Akusilaos der Logograph [2]) zu nennen, der nach dem Zeugnis des Apollodor erzählte, die Mädchen seien von Raserei ergriffen worden, *ὅτι τὸ τῆς Ἥρας ξόανον* [3]) *ἐξηυτέλισαν* (contempserant). Was damit gemeint war, zeigt wohl eine Stelle des Servius zu Verg. Buc. VI 48 (Thilo u. Hagen): Proetides — hae se cum Iunoni in pulchritudine praetulissent — vel, ut quidam volunt, cum essent antistites, ausae sunt vesti eius aurum detractum in usum suum convertere —, illa irata — errorem — inmisit etc. Also direkter Tempelraub, und noch dazu von den Dienerinnen der Göttin verübt! Viel harmloser ist die Schuld der Mädchen bei Bacchylides. Die Machtstellung ihres Vaters ist ihnen etwas in den Kopf gestiegen und in jugendlichem Übermut rühmen sie sich im Heiligtum der Hera der Göttin gegenüber: „Unser Vater ist doch noch reicher und mächtiger als du!" Worauf ihnen Hera durch die sofort folgende Strafe das Gegenteil beweist.[4])

Diese Variante der Sage stünde für uns vereinzelt da, hätten wir nicht das mit der subscriptio ‚*ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδῃ*' ver-

---

τῶν τε μυθολόγων καὶ τῶν ποιητῶν (Diod. III 66) haben für uns kein Gewicht mehr, seitdem wir wissen, welchen Schwindel der rationalisierende Romanschriftsteller mit derlei Zitaten getrieben hat.

[1]) Rohde, Psyche II² 50 A. 4.

[2]) C. Müller fr. h. Gr. I p. 102. Man weiss leider nicht viel über Akusilaos. Eine Benutzung desselben durch Pindar vermutet der Scholiast zu Ol. VII 24. Vgl. Christ, Griech. Litt.-Gesch. S. 323 A. 7.

[3]) Zwei alte Kultbilder der Hera sah noch Pausanias im argivischen Heraion. Davon war das *ἀρχαιότατον ἄγαλμα* (II 17, 1) aus wildem Birnbaumholz geschnitzt und soll ursprünglich in Tiryns gewesen, später ins Heraion gekommen sein. Es war ein Sitzbild, nicht sehr gross. Die Proitostöchter dachte man sich (vgl. oben die Serviusstelle) als Priesterinnen der Göttin; Proitos selbst wird von Pausanias als Besitzer des Heiligtums bezeichnet (II 16, 2; II 12, 2). Einen solchen „Besitzer" gab es natürlich überhaupt nicht; das Heraion war der religiöse Mittelpunkt für die ganze Umgegend (Mykenae, Argos, Tiryns etc.).

[4]) Waldstein (American Journ. of Archaeol. 1900 p. 55 n. 1) schliesst aus dieser Stelle auf einen Gegensatz (rivalry) zwischen der Stadt Tiryns und dem Heraion und identifiziert weiter das Heraion vollständig mit der Stadt Argos, dem Sitz des Akrisios, führt also die Schuld der Mädchen wieder auf die alten

sehene Homerscholion zu *o* 225 (= C. Müller Pherec. fr. 24). Dieses stimmt mit Bacchylides teilweise so merkwürdig überein, dass es in jeder Ausgabe des Dichters zitiert sein sollte. Nachdem nämlich gesagt ist, dass die Heilung der Proitiden die grösste Ruhmestat des berühmten Sehers Melampus war, heisst es weiter:

τῶν γὰρ Προίτου θυγατέρων τοῦ βασιλέως τῶν Ἀργείων Ἀυσίππης καὶ Ἰφιανάσσης διὰ τὴν ἐκ νεότητος (Buttmann, *ἀκμαιότητος* codd.) *ἀνεπιλογιστίαν ἁμαρτουσῶν εἰς Ἥραν — παραγενόμεναι γὰρ εἰς τὸν τῆς θεοῦ νεὼν ἔσκωπτον αὐτὴν λέγουσαι πλουσιώτερον μᾶλλον εἶναι τὸν τοῦ πατρὸς οἶκον — καὶ διὰ τοῦτο μανεισῶν* (*μάντις ὢν* codd.) *παραγενόμενος ὁ Μελάμπους ὑπέσχετο πάσας* (*πάντως* Dindorf) *θεραπεύειν κτλ.*

Hiezu ist zu bemerken: 1. findet sich Buttmanns Konjektur *ἐκ νεότητος* glänzend bestätigt in unseres Dichters Worten: *παρθενίᾳ γὰρ ἔτι ψυχᾷ*; 2. entspricht den Worten *παραγενόμεναι κτλ.* genau bei Bacch. (v. 48): ‚*κίον ἐς τέμενος θεᾶς*', den Worten *λέγουσαι πλουσιώτερον κτλ.* bei Bacch. (v. 50): ‚*φάσκον δὲ πολὺ σφέτερον πλούτῳ προφέρειν πατέρα ξανθᾶς παρέδρου σεμνοῦ Διὸς εὐρυβίᾳ*'.

Trotzdem werden wir gut daran tun nicht ohne weiteres von einer Übereinstimmung des Bacchylides mit Pherekydes zu reden. Denn fürs erste hat Ed. Schwartz in seiner Abhandlung De scholiis Homericis ad historiam fabularem pertinentibus[1]) gezeigt, dass die Nennung eines Autors in den Homerscholien allein noch nicht beweiskräftig sei, wenn nicht andere Zeugnisse dazutreten; dass vielmehr die meisten jener subscriptiones nachträglich hinzugefügt seien und beinahe aller Zuverlässigkeit entbehren (Schwartz S. 445). Selbst wenn dieses Urteil zu weitgehend sein sollte, dürfen wir es nicht unbeachtet lassen. Dazu kommt, dass in dem Scholion die Worte *παραγενόμεναι . . .* bis *οἶκον* die Satzkonstruktion in etwas auffälliger Weise unterbrechen, so dass schon C. Müller dieselben dem Pherekydes abgesprochen und als späteren Zusatz erklärt hat.[2]) Ja es liegt sogar die Ver-

Familienstreitigkeiten zurück. Tiryns hätten die Kyklopen mit Mauern umgeben, Argos (= das Heraion!) habe dieses Schutzes entbehrt. Aber jene Gleichsetzung ist durch rein gar nichts begründet und so fällt die Kombination von selbst zusammen.

[1]) Fleckeisens Jbb. XII. Suppl.

[2]) ‚a Pherecyde aliena, nescio unde petita, a docto quodam margini adscripta deinde in textum irrepserunt'.

mutung nahe, dass die letzte Quelle dieses Zusatzes keine andere als Bacchylides selbst ist; wenigstens finden wir die Schuld der Proitostöchter sonst nirgends in dieser Weise dargestellt. Der übrige Teil des Scholions mag dann auf Pherekydes zurückgehen; daraus würde aber dreierlei folgen: 1. dass Pherekydes wie Bacchylides und Akusilaos den Wahnsinn als von Hera gesendet bezeichnete; 2. dass, wenn *ἐκ νεότητος* richtig emendiert ist, Pherekydes doch auch die Schuld der Proitiden ähnlich motiviert haben muss wie Bacchylides; 3. dass bei Pherekydes im Gegensatz zu Bacchylides die Heilung durch Melampus einen Hauptteil der Erzählung bildete. Also in zwei wichtigen Punkten Übereinstimmung, in einem nicht minder wichtigen Punkte Verschiedenheit. Übereinstimmungen zwischen Pherekydes und Bacchylides lassen sich sonst nur zwei beobachten: von den Amazonen wird bei Bacch. IX 43 ff. und bei Pherec. fr. 25 gesagt, dass sie am Thermodon wohnen und Töchter des Ares sind; von Ankaios, dass er vom kalydonischen Eber getötet wurde: Bacch. V 115; Pherec. fr. 81. Diese Übereinstimmungen erklären sich aber leicht aus der allgemeinen Verbreitung der betreffenden Sagen. Dagegen liessen sich zahlreiche Verschiedenheiten konstatieren; man vergleiche nur Bacch. XIII 97 f. (Peleus und Telamon Brüder) mit Pherec. fr. 15, Bacch. fr. 31 mit Pherec. fr. 10, Bacch. XVI 14 ff. (Oichalia auf Euboia) mit Pherec. fr. 34, Bacch. XIX 31 (Argos Sohn der Ge, sichere Ergänzung von Jebb) mit Pherec. fr. 22, Bacch. XVII mit Pherec. fr. 106 (nach letzterem fährt Theseus mit den *ἠίθεοι λαχὼν εἰς Κρήτην*; er wird *ὁ Αἰγέως* genannt).

Man wird also Bedenken tragen eine gegenseitige Beeinflussung des Dichters und des Logographen in der Proitidenerzählung anzunehmen und wird lieber an eine gemeinsame ältere Quelle denken. Als solche vermutet Wilamowitz[1]) *Ἀργολικά* in Prosa, die er „so alter Zeit zutraut". Wir wissen darüber eben gar nichts. Zunächst betrachten wir die weitere Entwicklung der Sage, und zwar den

Verlauf der Krankheit.

Was Hesiod über den Verlauf der Krankheit erzählt hatte, deutet Suidas an (s. v. *μαχλοσύνη*):

[1]) Gött. Gel. Anz. 1898 S. 156 f.

Ἡσιόδειος ἡ λέξις. λέγει γὰρ περὶ τῶν Προίτου θυγατέρων·
Εἵνεκα μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὤλεσαν ἄνθος.[1])

Das heisst: Die Proitiden richteten ihre blühende Jugendkraft durch lüsterne Gier zugrunde. Das stimmt sehr gut zur „dionysischen" Raserei; denn diese artete wohl oft in wilden Sinnestaumel aus, zumal bei den Argivern, „wo die mystische Symbolik einen sehr obszönen Charakter angenommen hatte".[2]) In ähnlicher Weise beschreibt ihre wilde Raserei Apollodor: *γενόμεναι δὲ ἐμμανεῖς ἐπλανῶντο ἀνὰ τὴν Ἀργείαν ἅπασαν, αὖθις δὲ τὴν Ἀρκαδίαν διελθοῦσαι μετ' ἀκοσμίας ἁπάσης διὰ τῆς ἐρημίας ἐτρόχαζον.* Mit der Zeit habe sich dann ihre Raserei immer gesteigert und auch die übrigen Frauen seien davon angesteckt worden, sodass sie sogar ihre eigenen Kinder zerfleischten: ein ebenfalls aus den dionysischen Sagen von Pentheus und Lykurg bekannter Zug.[3]) Von der Ansteckung der übrigen Frauen berichtet auch Herodot IX 34. Ganz wie Hesiod sagt Älian (a. a. O.), nur mit Beziehung auf Aphrodite, dass sie die Mädchen *μάχλους — εἰργάσατο.* Interessant für die verschiedene, aber im Grunde doch verwandte Auffassung ist endlich ein Vers des Vergil (Buc. VI 48):

Proetides implerunt falsis mugitibus agros,

und hiezu Servius: ... ut se putantes vaccas in saltus abirent.

Die Beziehungen zu dem *ταυροκέρως, βουκέρως θεός, βουκόλος* und wie Dionysos sonst noch genannt wurde zur Erinnerung an seine frühere theriomorphe Gestalt und Verehrung, sind hier deutlich erkennbar (vgl. Rohde, Psyche II² 10 A. 3 u. 15 A. 3); die *Βάκχαι* in Makedonien z. B. *κερατοφοροῦσι κατὰ μίμησιν Διονύσου* (Schol. Lycophr. 1237). Indessen können bei Vergil auch Beziehungen zur argivischen Hera mit hereinspielen, welche ihre

---

[1]) Vgl. Kinkel ep. frg. 51. Die Sage war wohl im Frauenkatalog oder in der (aus der Schule Hesiods stammenden) Melampodie erzählt.

[2]) Preller-R. I 691.

[3]) Man sieht, auch Apollodor hat hier die hesiodeische Version vor sich, was noch deutlicher hervorgeht aus dem, was er III 5, 2 sagt: *Διόνυσος ... ἦκεν εἰς Ἄργος, κἀκεῖ πάλιν οὐ τιμώντων αὐτὸν ἐξέμηνε τὰς γυναῖκας. αἱ δὲ ἐν τοῖς ὄρεσι τοὺς ἐπιμαστιδίους ἔχουσαι παῖδας τὰς σάρκας αὐτῶν ἐσιτοῦντο.* Unsere Vermutung von S. 7 gewinnt an Wahrscheinlichkeit: Das mythographische Handbuch, von welchem Diodor und Apollodor abhängig sind, erzählte unsere Sage in der Hauptsache nach Hesiod.

Priesterinnen in die ihr heiligen Tiere verwandelt, wie ja auch Io als Kuh in Argos umherschweift.[1])

Bei Bacchylides nun erscheint auch dieser Teil der Erzählung wieder weit harmloser als in den Beschreibungen, welche wir bisher kennen gelernt haben. Nichts von jener lüsternen Wildheit, nichts auch von der Ansteckung der übrigen Frauen, obgleich von dieser selbst das oben besprochene Homerscholion berichtet (a. a. O.):

ἤδη γὰρ ἡ νόσος δεκαετής (bei Bacch. dauert sie nur *τρισκαίδεκα μῆνας*), *καὶ ὀδύνην φέρουσα οὐ μόνον αὐταῖς ταῖς κόραις, ἀλλὰ καὶ τοῖς γεγεννηκόσιν.*

Bei Bacchylides werden die Mädchen von der erzürnten Hera aus dem Hause des Vaters vertrieben (v. 44) und sie fliehen nun vom Wahnsinn ergriffen (v. 45, 54, 102) mit schrecklichem Rufen in das Waldgebirge Arkadiens (v. 55); aber ihr Benehmen wird eher als scheu und furchtsam denn lüstern geschildert (v. 93). Das ist ein individueller Zug der Erzählung, den Bacchylides kaum von einem Vorbild übernommen hat. Doch hierüber später im Zusammenhang, nachdem wir den Rest der Sage betrachtet haben.

3. Die Heilung der Krankheit.

Bedingungen und Art der Heilung.

In diesem Teile müssen wir mit der Darstellung bei Bacchylides beginnen, weil er gerade in der Hauptsache von allen übrigen uns bekannten Quellen abweicht. Von v. 95 ab wird folgendes erzählt: Als Proitos, der zuvor aus Schmerz über das Unglück seiner Kinder schon nahe daran war sich den Tod zu geben, an den Lusosbach gekommen war, da wusch er sich und betete zur Artemis, sie möchte doch seine Töchter von der Krankheit befreien, er werde ihr dafür zwanzig Rinder opfern, die noch nie ein Joch gezogen. Und Artemis erhörte ihn, besänftigte den Zorn der Hera und heilte so die Mädchen. Dankbar

[1]) Beide Sagen beruhen nach Roschers nicht unwahrscheinlicher Erklärung (Abhandl. d. sächs. Ges. d. W. 1895 [XVII] S. 15 A. 37) auf einer „in Argolis vor alters heimischen pathologischen Erscheinung, auf dem weissen Aussatz, der gewöhnlich mit melancholischem Irrsinn und einer Veränderung der Stimme verbunden auftritt, die dem Bellen junger Hunde oder dem Blöken der Kälber ähnlich wird". Damit bringt R. auch die weisse Farbe der Herakühe in Verbindung.

feierten diese mit ihrem Vater die Göttin durch Opfer und Reigentanz.

Das Abweichende dieser Darstellung liegt darin, dass nach allen übrigen Quellen die Heilung durch den berühmten Seher Melampus erfolgte. Schon Hesiod muss so berichtet haben, da Apollodor, der, wie wir sahen, an die hesiodeische Tradition sich anschliesst, folgendes erzählt:

Der Seher Melampus, ein Schwestersohn des Proitos, der die Kunst der Entsühnung erfunden hat, verspricht dem Proitos die Mädchen zu heilen gegen Abtretung eines Drittels der Herrschaft. Als jener zaudert und die Krankheit auf die oben beschriebene Weise zunimmt, fordert Melampus noch ein zweites Drittel der Herrschaft für seinen Bruder. Nun gibt Proitos der Not gehorchend nach. Der Seher sammelt um sich junge Leute, die ein lautes Geschrei erheben, die Mädchen aus den Waldbergen aufscheuchen und bis nach Sikyon verfolgen; dort wird die Sühnung und Heilung vollzogen. Eine der Töchter, Iphinoe, stirbt indessen auf der Flucht.

Über den Vertrag des Melampus mit Proitos berichtet ganz ähnlich Herodot IX 34; auch er folgt wohl dem Hesiod, da er ausserdem (II 49) den Melampus als den Erfinder des dionysischen Kultes bei den Griechen bezeichnet. Man vergleiche hiezu Rohde, Psyche II² 52 A. 1: „Gerade den Melampus als den Einführer dionysischer Religion zu nennen, kann ihn nur eine ältere Überlieferung (eine sagenhafte versteht sich) veranlasst haben. Man kann nicht daran zweifeln, dass auch er, wie Hesiod, unter dem *μανῆναι* der von Melampus geheilten argivischen Weiber eben dionysische Raserei versteht."

Auch Diodor ist hier zu nennen, der (IV 68) ebenso wie Apollodor, Herodot und viele andere [1]) erzählt, dass Melampus nach der Heilung vom Könige *τὰ δύο μέρη τῆς βασιλείας* erhalten habe. Übrigens hat Diodor die ganze Sage in eine spätere Generation verlegt [2]); bei ihm ist der König nicht Proitos, sondern Anaxagoras, ein Enkel des Proitos, Sohn des Megapenthes. In

[1]) Paus. II 18, 4; Schol. Pind. Nem. IX 30; Eustath. ad Hom. p. 1480, 5.

[2]) „Wahrscheinlich aus chronologischen Gründen" Rohde, Psyche II 50 A. 4; in späterer Zeit nahm man Anstoss daran, dass eine Sage aus so alter Zeit (Proitos) schon von dionysischem Enthusiasmus berichtete.

teilweiser Übereinstimmung damit berichtet Pausanias (a. a. O.), dass jene Krankheit über die argivischen Frauen kam „zur Zeit des Königs Anaxagoras", den er jedoch einen Enkel des Megapenthes nennt (also drei Generationen nach Proitos).

Der Bericht des Homerscholions (Pherekydes) über die Heilung lautet folgendermassen: *Καὶ διὰ τοῦτο μάντις ὢν παραγενόμενος ὁ Μελάμπους ὑπέσχετο πάσας θεραπεύειν, εἰ λάβοι κατάξιον τῆς θεραπείας μισθόν. — Ἐπαγγειλαμένου δὲ τοῦ Προίτου τῷ Μελάμποδι καὶ μέρος τῆς βασιλείας καὶ μίαν τῶν θυγατέρων* (so auch bei Apollodor), *ἣν ἂν θέλοι, εἰς γάμον δώσειν, ἰάσατο τὴν νόσον ὁ M., διά τε ἱκεσιῶν καὶ θυσιῶν τὴν Ἥραν μειλιξάμενος, καὶ λαμβάνει πρὸς γάμον Ἰφιάνασσαν κτλ.*

Also auch hier die Tätigkeit des Sühnepriesters und sein Pakt mit Proitos; aber die Heilung geschieht nicht durch jenen dionysischen Taumel wie bei Apollodor: es gilt ja hier die Hera zu versöhnen. Diese Versöhnung wird bewirkt ähnlich wie bei Bacchylides durch Gebete (*ἱκεσίαι*) und Opfer, nur dass bei unserem Dichter Proitos selbst die Opfer darbringt, und zwar Dankopfer für die bereits erfolgte Heilung, während bei Pherekydes durch Bittopfer die Heilung erfleht wird.

Nebenbei sei bemerkt, dass die Worte bei Servius zu Verg. Buc. VI 48: ‚. . . quas Melampus Amythaonis filius pacta mercede ut Iphianassam uxorem cum parte regni acciperet, placata Iunone . . . purgavit et in pristinum sensum reduxit' sich genau an Pherekydes halten.

Ort der Heilung.

In betreff des Ortes der Heilung sehen wir Bacchylides mit den meisten sonstigen Quellen in Übereinstimmung. Am Lusosbache, sagt er, habe die Göttin das Gebet des Proitos erhört. Der Name des Baches war zwar bisher nicht bekannt,[1]) aber in die Nähe des Städtchens *Λουσοί*[2]) wird die Heilung von vielen verlegt. Es lag im nördlichen Arkadien, bei dem heutigen Sudena,

[1]) Es gab ein Flüsschen *Λούσιος* in Arkadien, das aber gegen Süden fliesst und in den Alpheios sich ergiesst, also nicht gemeint sein kann. Paus. VIII 28, 2.

[2]) Auch *Λοῦσοι, Λοῦσσοι, τὰ Λοῦσσα;* vgl. Polyb. IV 18, 9; schol. Call. Dian. 235. Übrigens war schon zu des Pausanias Zeit von dem Städtchen keine Spur mehr zu sehen. Paus. VIII 18, 8.

in wasserreichem Gebiete; man vergleiche die Beschreibung der Gegend bei Curtius (Pelop. I 375): „Westlich von Sudena öffnet sich das Nebental, welches zwischen zwei nahen Gebirgszügen sich lang gegen Süden erstreckt. Vom westlichen Rande strömen drei Quellen in das enge Tal, dessen Wasserfülle durch eine Katabothra der südlichsten Quelle gegenüber abfliesst. An der mittleren liegen alte Grundmauern, welche von Leake u. a. für die Überreste des Heiligtums der Artemis Hemeresia gehalten werden.“ [1])

Diese Göttin nämlich hatte dort ihren Tempel und Proitos selbst soll ihn errichtet haben, wie Kallimachos im Hymnus auf Artemis (233 ff.) singt:

ἦ μέν τοι Προῖτός γε δύω ἐκαθίσσατο νηούς,
ἄλλον μὲν Κορίης, ὅτι οἱ συνελέξαο κούρας
οὔρεα πλαζομένας Ἀζήνια, τὸν δ' ἐνὶ Λούσοις
Ἡμέρῃ, οὕνεκα θυμὸν ἀπ' ἄγριον εἵλεο παίδων.

Ferner Paus. VIII 18, 8:

τὰς δ' οὖν θυγατέρας τοῦ Προίτου κατήγαγεν ὁ Μελάμπους ἐς τοὺς Λουσοὺς καὶ ἠκέσατο τῆς μανίας ἐν Ἀρτέμιδος ἱερῷ· καὶ ἀπ' ἐκείνου τὴν Ἄρτεμιν ταύτην Ἡμερασίαν καλοῦσιν οἱ Κλειτόριοι (Kleitor ein Städtchen bei Lusoi).

Auf Grund dieser Stellen hat der Engländer Purser mit glänzendem Scharfsinn in v. 39 unseres Gedichtes ἁμέ]ρα (ἡμέ]ρα Blass)[2]) ergänzt; wir werden sehen, wie wichtig dieses Beiwort der Artemis an dieser Stelle ist; es verbindet die beiden Hauptgedanken des ganzen Gedichtes.

Das erwähnte Heiligtum erfreute sich eines alten Rufes als Asylstätte für alle Griechen.[3]) — Doch wir müssen noch einen

[1]) Zuletzt wurde die Gegend untersucht von Dörpfeld und Wilhelm im Herbst 1897 und Frühjahr 1898. Die Ergebnisse bei R(eichel) und W(ilhelm), „Das Heiligtum der Artemis zu Lusoi“. Jahreshefte des österr. arch. Inst. Bd. IV (1901) S. 1 ff. Dort heisst es S. 14 ff.: „Die Auffindung der sagenberühmten Quelle, die nahe dem Heiligtum vorausgesetzt werden muss, ist uns leider nicht gelungen. Vermutlich liegt sie tief verschüttet am Abhang südlich vom Tempel . . . Die Erinnerung an eine Quelle an diesem Abhang lebt, wenn nicht die Frage sie erst geschaffen hat, noch in Erzählungen der Bauern.“

[2]) Diese Form auch inschriftlich bezeugt: Furtwängler, Sitzgsber. d. bayer. Akad. d. W. 1899 II 566; R. u. W. S. 83.

[3]) Polyb. IV 18, 10. Es wurde mehrmals geplündert, so a. 220 v. Chr. bei dem Raubzug des Ätolers Dorimachos (Polyb. a. a. O.); schon früher, wahrscheinlich 240/39, durch Ätoler unter Führung des Timaios (Polyb. IX 34, 9).

Augenblick zur Sühnung selbst zurückkehren. Proitos wäscht sich nach Bacchylides in dem Flüsschen (v. 97); hiemit vergleiche man Vitruv VIII 21 (p. 200 Rose):

Arcadia vero civitas est non ignota Clitorii, in cuius agris est spelunca profluens aqua, e qua qui biberint fiunt abstemii. ad eum autem fontem epigramma est in lapide inscriptum hac sententia versibus Graecis, eam non esse idoneam ad lavandum, sed etiam inimicam vitibus, quod apud eum fontem Melampus sacrificiis purgavisset rabiem Proeti filiarum restituissetque earum virginum mentes in pristinam sanitatem.[1])

Es folgt hierauf das griechische Epigramm[2]), dessen v. 15

λυσάμενος λύσσης Προιτίδας ἀργαλέης

man mit Bacch. v. 102 ‚τέκνα δυστάνοιο λύσσας πάρφρονος ἐξαγαγεῖν' vergleichen kann.[3])

Die griechischen Verse, welche vermutlich auch dem Ovid bekannt waren (met. XV 322), stammen wohl aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert.[4]) Damals war also die Sage von den purgamina (ἀποκαθάρματα), welche Melampus bei der Heilung in den Bach geworfen haben soll, geläufig. Auch Eudoxos erzählte in seiner Erdbeschreibung davon.[5]) Aus Bacchylides aber wissen wir jetzt, dass schon in der Sage des 5. Jahrhunderts das reinigende Wasser des Baches eine Rolle spielte, gleichviel ob nun Melampus oder der Vater der Mädchen selbst die Heilung vollbrachte. Seit alter Zeit also war die Sage an die Gegend von Lusoi und an ein gleichnamiges Quellflüsschen dortselbst geknüpft.[6])

Jetzt, nachdem wir die Überlieferung der Sage in älterer und jüngerer Zeit verfolgt haben, ist es Zeit die Frage aufzu-

[1]) Hiernach Serv. ad. Verg. Buc. VI 48: . . . quas Melampus . . . placata Iunone, infecto fonte, ubi solitae erant bibere, purgavit et in pristinum sensum reduxit.

[2]) Neuester Text bei Preger inscript. Graecae metr. n. 215. Vgl. Westermann Paradoxogr. S. 186.

[3]) Die λύσσα hat beidemale ein Beiwort („schmerzlich", „unselig"); wozu also korrigiert Preger ἀργαλέης in ἀρτεμέας, was proleptisch auf die Proitiden bezogen werden müsste?

[4]) Wahrscheinlich gemacht von R. und W. S. 4 A. 13.

[5]) Steph. Byz. s. v. Ἀζανία.

[6]) Nur vereinzelt finden sich andere Lokalisierungen der Heilungsgeschichte, so bei Paus. II 7, 8, Strabo VIII p. 346, Eustath. παρεκβολαί 413 (Müller Geogr. min. II p. 292).

werfen: wie kommt es, dass Bacchylides, der sonst konservative Dichter, hier zu nicht unbedeutenden Umformungen sich verstanden und den Melampus, den Mittelpunkt der traditionellen Erzählung, vollständig beseitigt hat?

Da müssen wir uns zunächst erinnern, dass das Gedicht einem Sieger aus Metapont gewidmet ist und dass Metapont eine Kolonie der Achäer war, deren Lob der Dichter am Schlusse des Liedes singt. Es musste ihm also daran liegen eine Sage auszuwählen, welche zu diesem Lobe wenigstens einigermassen passte. Dazu war aber wenig geeignet, was die Tradition von den Proitostöchtern erzählte. Nach ihr erscheint in höchster Not (*προβαινούσης ἐπὶ πλεῖστον τῆς συμφορᾶς* Apollod. II 2, 2) Melampus als einziger Retter und Heiland; er spielt entschieden die Hauptrolle. Nun war er aber kein achäischer Held. Denn wenn ihn auch schon Homer in Messenien wohnen, dann nach Argos kommen und über die Argiver herrschen lässt (*o* 226, 239 f.), so galt er doch von alters her als ein Fremdling, der sein Geschlecht von dem Thessaler Äolus herleitete.[1]) Einen solchen zu verherrlichen in dem Liede, welches den Sieger von Metapont und seine erlauchten Vorfahren preisen sollte, mochte dem Dichter wenig angebracht erscheinen.

Dazu kommt, dass Proitos und seine Töchter in der uns aus Apollodor geläufigen Sage keine sehr rühmliche Rolle spielen. Proitos wird vom eigenen Bruder aus dem Vaterlande vertrieben; an der Spitze fremder Truppen kehrt er zurück und setzt sich mit ihrer Hilfe wieder in den Besitz seiner alten Rechte. Des Königs Töchter, aus welchem Grunde nun immer von Raserei befallen, schwärmen zügellos durch das Gebirge, jungfräuliche Scheu mit tierischer Leidenschaft vertauschend. Da erscheint als einziger Retter Melampus, aber seine Forderung, ein Drittel der Herrschaft, dünkt den Proitos zu hoch. Das Unheil wächst und verbreitet sich seuchenartig übers Land — schliesslich muss Proitos in jede Forderung einwilligen. Und Melampus ist nicht blöde: er weiss den *καιρός* sich dienstbar zu machen und nimmt dem unglücklichen König zwei Drittel seiner Macht für sich und seinen Bruder. Um diesen hohen Preis rettet er die Mädchen,

[1]) Des Melampus Vater Amythaon ist ein Sohn des Kretheus (Apollod. I 9, 11), des Gründers von Iolkos, der selbst von Äolos stammt (I 7, 3).

das heisst er rettet sie für sich und seinen Bruder Bias, die dritte stirbt trotz aller Seherkunst.

Ich meine, in dieser Erzählung überwiegt das Unglück die Freude an der Heilung; sollte es bedeutungslos sein, dass Proitos den Sohn, der ihm nach jenen Ereignissen noch geboren wird, Megapenthes, „Schmerzensreich" nennt? Schon Eustathios hat das beobachtet (ad Hom. p. 1480, 4): *κληθεὶς οὕτω διὰ τὸ πενθῆσαι τὸν Προῖτον ἐπὶ τῇ μανίᾳ τῶν θυγατέρων.*

Bacchylides muss gefühlt haben, dass der Mythus in dieser Form fast besser für einen Threnos als für ein Siegeslied passte. Wollte er ihn überhaupt verwenden (und er tat es, wie wir sehen werden, mit gutem Grund), so galt es wenigstens den Ausgang der Erzählung freundlicher zu gestalten[1]) und nicht den fremden Seher Melampus, sondern den König selbst mit seinem Geschlechte zu feiern. Mit welch peinlicher Sorgfalt aber unser Dichter es verstand die für den vorliegenden Zweck minder geeigneten Züge der Sage zurückzudrängen und dem Ganzen eine mildere, freundlichere Färbung zu verleihen, darauf sei im Zusammenhange jetzt noch hingewiesen.

Den Bruderstreit konnte der Dichter nicht übergehen; aber wie er ihn umformt, ist von grossem Interesse. Die Flucht des Proitos nach Lykien bleibt ganz aus dem Spiel; die Brüder mit ihrem beiderseitigen Anhang bekämpfen sich in der Heimat, hier allerdings in blutigen Gefechten (v. 68). Schliesslich aber wird das Volk des Kampfes müde und macht seinen Herrschern einen Vorschlag zur Güte, wie sie gemeinsam nebeneinander regieren könnten. Und da auch Zeus auf der Seite der Friedenspartei steht, der den Ruhm des erlauchten Fürstengeschlechtes nicht durch ewigen Zwiespalt geschmälert sehen will, so kommt die Versöhnung zustande (v. 73ff.). Das ist echt griechisch und naiv gedacht, aber ebenso klar ist die Tendenz. Von nun an herrscht

[1]) Selbst den tiefen Ernst des Meleagersanges (c. V) hat Bacch. etwas zu mildern gewusst dadurch, dass er am Schluss einen freundlichen Ausblick gewährt auf die Verbindung des Herakles mit der Schwester des Ätolerhelden, die dem Bruder „gleicht an Schönheit der Gestalt" und die noch nie „der goldenen berückenden kyprischen Göttin Gaben gekostet". Eine Anspielung auf das Verhängnis, das dem Herakles seinerseits von Deianira droht (Weil, Journ. des Sav. 1898 p. 50), glaube ich in diesem Gedichte nicht suchen zu dürfen.

Proitos in Tiryns, dessen Mauern ihm die Kyklopen bauten, und „schon das zehnte Jahr, seitdem sie Argos verlassen hatten, wohnten dort die im Kampfe unerschrockenen, erzbeschildeten Helden mit ihrem vielbewunderten König“ (v. 59 ff.). (Vgl. v. 79 ff.: „Die göttergleichen, weitberühmten Helden“).

Auch die Krankheit der Proitiden hat der Dichter, wie schon angedeutet, in möglichst schonender Weise dargestellt. Dies konnte er mit um so grösserem Rechte tun, als er ja die ganze Sage der jüngeren Tradition folgend mit dem Zorn der Hera und mit dem Artemiskulte in Verbindung brachte, sodass die Schilderung obszöner Ausschweifungen, wie sie der dionysische Taumel mit sich brachte, von selbst in Wegfall kam.[1])

War aber das dionysische Element eliminiert, so konnte auch die Person des Melampus wegbleiben, den Herodot (a. a. O.) den Begründer des dionysischen Kultes bei den Griechen nennt und der in der Tat in Argos als der erste Dionysos-Priester angesehen wurde (Preller-R. I 691); sein Amt war das *ἰᾶσθαι*, *θεραπεύειν*, *καθαίρειν* im Dienste des neuen Gottes, so wie etwa Epimenides im Dienste des Zeus wirkte. Freilich war nicht ausgeschlossen, dass er auch Krankheiten heilte, welche nicht Dionysos gesandt hatte, und wir sahen ja, wie auch diejenige Überlieferung, welche den Wahnsinn von Hera über die Mädchen verhängen lässt, durchweg an dem Eingreifen des Melampus festhält; aber der Dichter war hieran nicht gebunden. Er erkannte

[1]) Der Wahnsinn, welchen andere Götter als Dionysos senden, scheint sich in der Tat von der dionysischen *μανία* etwas zu unterscheiden. Es ist auch ganz verständlich, dass z. B. Dienerinnen der Artemis ihre Ekstase anders äussern werden als die *Βάκχαι*. Bei jenen wird das Besessensein mehr in einem scheuen Wesen, im ängstlichen Sichverbergen und Aufsuchen der Einsamkeit sich äussern, ganz entsprechend dem Wesen der der Artemis heiligen Waldtiere. Eine interessante Beleuchtung erfährt das eben Gesagte durch eine Strabostelle, auf welche Crusius hingewiesen hat (Griech. Studien, Herm. Lipsius zum 60. Geb. dargebracht S. 41). Strabo erzählt uns (XI 7 p. 503), dass man in Albanien am Pontus besonders die *Σελήνη* verehrte (also ein der Artemis verwandtes Wesen). Diese Göttin hatte *ἱερόδουλοι, ὧν ἐνθουσιῶσι πολλοὶ καὶ προφητεύουσιν· ὃς δ' αὐτῶν ἐπὶ πλέον κατάσχετος γενόμενος πλανᾶται κατὰ τὰς ὕλας μόνος*, diesen fängt der Priester ein, fesselt ihn und opfert ihn der Göttin. Also der höhere Grad des Besessenseins äussert sich hier im einsamen Umherschweifen durch die Wälder. Ein vortrefflicher Kommentar zu unserem Bacchylides!

wohl, dass es von viel grösserer Wirkung sei, wenn der Vater der Unglücklichen selbst an die Göttin sich wende und von ihr erhört werde.

Hiezu kommt nun noch ein zweites Moment, welches bereits die Herausgeber des Bacchylides betont haben.[1]) Die Achäer, welche die Kolonie Metapont gegründet hatten, hatten auch Religion und Kultus ihrer Heimat, und zwar besonders den der Artemis, mit übers Meer genommen; ihr war ein Hain in der Nähe der neuen Stadt geweiht, wie wir jetzt aus Bacch. v. 115 ff. wissen, wenn wir auch schon aus Paus. VI 19, 11 den Artemiskult in Metapont erschliessen konnten.[2])

Der feine Zusammenhang, in welchen der Dichter diese Tatsachen mit unserer Sage brachte, wird jetzt klar. Bei Lusoi lag ein altes Artemisheiligtum, nach Bacchylides (Kallimachos u. a.) von Proitos und seinen Töchtern gegründet (*τέμενος βωμόν τε τεῦχον* vv. 110 ff.; vgl. 40 f.),[3]) nach Hesychios dagegen (s. v. *ἰάχουχεῖ*) von Melampus nach glücklich vollzogener Heilung, während nach Paus. VIII 18, 8 Melampus in dem (bereits bestehenden) Artemistempel die Heilung vollzieht. Diese Varianten sind von geringer Bedeutung, um so wichtiger ist die gemeinsame zugrundeliegende Anschauung, nach welcher die Heilung in Verbindung steht mit der Göttin Artemis, welche als die eigentliche Heilerin der Krankheit erscheint, während Melampus nur ihr Werkzeug ist. Wenn also Bacchylides diesen fallen lässt (ob er schon einen Vorgänger hierin hatte, muss unentschieden bleiben), so hat er damit die Sage in ihrem Wesen nicht verändert. Die Gottheit greift direkt ein ohne Vermittelung des Priesters.

[1]) Kenyon u. Blass in den argumenta zu dem Gedichte, Jurenka zu v. 24.

[2]) Paus. erzählt dort von einer Statue des Endymion im Schatzhaus der Metapontiner zu Olympia.

[3]) Näheres über dieses *τέμενος* bei Polyb. IV 18, 8 und Strabo V p. 215. Es wurden gezähmte Tiere dort gehalten und man erzählte, dass Wölfe mit Hirschen friedlich zusammenwohnten und sich von den Menschen streicheln liessen. Daher wohl der Beiname der Göttin *Ἡμέρα* „die Zähmerin“ (so Welcker, Götterlehre I 595; Reichel a. a. O. S. 37); denn Artemis ist Jägerin und Schutzherrin der Tiere zugleich; ihr Pfeil tötet sie und ihr Blick besänftigt und zähmt sie. Kallimachos freilich und wohl schon Bacchylides bezogen den Namen auf die Heilung der Proitiden.

So und nicht anders kann ich auch die Stelle Paus. II 7, 8 verstehen, welche hier ihren Platz finden mag:

. . . ἐπὶ τὸν Σύθαν (ποταμόν) ἴασιν οἱ παῖδες τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος, καὶ ἀγαγόντες δὴ τοὺς θεοὺς ἐς τὸ τῆς Πειθοῦς ἱερὸν αὖθις ἀπάγειν ἐς τὸν ναόν φασι τοῦ Ἀπόλλωνος, ὁ δὲ ναὸς ἔστι μὲν ἐν τῇ νῦν ἀγορᾷ, τὸ δὲ ἐξ ἀρχῆς λέγουσιν αὐτὸν ὑπὸ Προίτου ποιηθῆναι· τὰς γάρ οἱ θυγατέρας ἐνταῦθα τῆς μανίας παύσασθαι. Das heisst doch: Die Proitiden sind an der Stelle, wo Proitos später den Tempel errichtete, von Apollo geheilt worden, nicht von Melampus; damit stimmt zusammen, dass Pausanias letzteren (II 18, 4) in eine spätere Generation versetzt (vgl. Kalkmann, Pausanias S. 149 und A. 5).

Auch Asklepios, der Sohn des Apollo, soll nach einigen die Proitiden geheilt haben. Vgl. Sext. Emp. adv. math. I 260 p. 658 Bekker; schol. Pind. Pyth. III 96 (54); schol. Eur. Alc. 1.[1])

Was aber Apollo und sein Sohn konnten, vermochte natürlich auch die Schwester; das ganze Geschlecht der Leto betreibt ja mit Vorliebe die Heilkunst:

ἦ τοι τὸν Λητώ τε καὶ Ἄρτεμις ἰοχέαιρα
ἐν μεγάλῳ ἀδύτῳ ἀκέοντό τε κύδαινόν τε.

(Hom. *E* 447.)

Artemis kann die Pest abwenden (Paus. VII 19, 2; II 7, 7); zur Abwehr von Krankheiten ruft man sie in Caryae und Syrakus als *Αὐή* an,[2]) in Lindos als *Οὐλία*, wie ihren Bruder als *Οὔλιος* (salvator, -trix?); vgl. Roscher, Artemis I 584. — Besonders gerne wohnt sie an Seen und heilkräftigen Quellen (Paus. VIII 22, 5), so

[1]) Letztere Stelle lautet: *Πολύαρχος δὲ ὁ Κυρηναῖος (κεραυνωθῆναι τὸν Ἀσκλήπιόν φησι) διὰ τὸ τὰς Προίτου θυγατέρας αὐτὸν ἰάσασθαι.* Der Name ist aber hier, wie das Zitat bei Sext. Emp. adv. math. zeigt, korrumpiert aus *Πολύανθος*; dieser erwähnte die Heilung der durch den Zorn der Hera wahnsinnig gewordenen Proitiden durch Asklepios in seinem Werke *περὶ τῆς τῶν Ἀσκληπιαδῶν γενέσεως*, welches er wahrscheinlich um die Wende des 3. und 2. Jahrh. v. Chr. verfasste, sodass Apollodor in seinem Werke *περὶ θεῶν* ihn benützen konnte. Aus letzterem scheint die reiche Zitatensammlung über Asklepios zu stammen, welche in den oben angeführten u. a. Stellen sich findet. Vgl. Susemihl, Gesch. d. Griech. Litt. II S. 30.

[2]) Diomed. 3 p. 483 Putsch.

also auch am Lusos-Bache;[1]) und hier scheint die dionysische Melampussage mit dem Kulte der Göttin allmählich ineinander geflossen zu sein.

Diesen Kult aber und die Segnungen, welche von ihm ausgehen, hat Bacchylides zum Grundthema seines Gedichtes gemacht und die Einheit hiebei trefflich gewahrt: „Artemis hat einst den Proitos und sein Geschlecht von schwerem Leid erlöst und wurde seitdem am Lusosbache hoch verehrt; mit den auswandernden Achäern zog sie dann übers Meer und hat jetzt dem jungen Alexidamos zum Ersatz für seinen unverschuldeten Misserfolg bei den olympischen Spielen (vv. 24 ff.) den Sieg in den Pythien verliehen. Sehet, so schirmt in alter und neuer Zeit, in der alten und neuen Welt Artemis Hemera freundlich die Achäer."

Von einem tenue filum, welcher nach Blass' ursprünglicher Meinung die Sage mit dem Argument unseres Gedichtes verknüpfen soll, kann also nicht die Rede sein. Das Lied hat vielmehr, wie Blass unterdessen selbst erkannt hat (Hermes XXXVI), ein variiertes Grundthema: die *μεταβολὴ ἐξ ἀτυχίας εἰς εὐτυχίαν*. Damit dieses tertium comparationis deutlicher hervortrete, musste die Fabel in Einzelzügen umgeformt werden; und da uns keine Spur auf ältere Quellen der bacchylideischen Bearbeitung hinweist, ist es wohl möglich, dass hier ausnahmsweise der Dichter selbst in die Überlieferung eingegriffen hat. Dass er seine Aufgabe mit Geschick und feinem Takt gelöst hat, wird man ihm nicht bestreiten können.

Anhangsweise ein paar Worte über Metapont als achäische Kolonie. Wir lesen bei dem anonymus, vulgo Skymnos von Chios (Müller, Geogr. Gr. min. I p. 209 v. 326):

Μετὰ δὲ Κρότωνα Πανδοσία καὶ Θούριοι·
ὅμορον δὲ τούτοις ἐστὶ τὸ Μεταπόντιον.
Ταύτας Ἀχαιοὺς ἐκ Πελοποννήσου κτίσαι
ἀφικομένους λέγουσι πάσας ἰὰς πόλεις.

[1]) Dass ihr Kult dort tatsächlich alt war, zeigt z. B. eine archaische Bronzestatuette in Berlin, welche Duhn als Artemis Hemera erkannt hat (abgebildet Archäolog. Ztg. 1881 Taf. II 2). Aber bis in die mykenische Zeit weist doch nichts hinauf. „Die Gründung wird nicht älter sein als die von Olympia." R. u. W. S. 33.

Genauer bestimmt den Ausgangspunkt der Kolonie Strabo VI p. 264: *Μεταπόντιον . . . Πυλίων δὲ λέγεται κτίσμα τῶν ἐξ Ἰλίου πλευσάντων μετὰ Νέστορος* (Nestor aber ist bekanntlich bei Homer ‚*μέγα κῦδος Ἀχαιῶν*', z. B. *κ* 87).

Also eine Sage berichtete von der Gründung Metaponts durch Nestor. Dieser soll auf seiner Rückkehr von Troja aber auch nach Keos gekommen sein und dort der Athena Nedusia einen Tempel gegründet haben.[1])

Wenn nun, wie man wohl als sicher annehmen darf, in den Worten des Bacchylides (vv. 118 ff.)

ἄλσος τέ τοι ἱμερόεν
Κάσαν παρ' εὔυδρον προγό-
νων ἑσσαμένων[2]), *Πριάμοι' ἐπεὶ χρόνῳ*
βουλαῖσι θεῶν μακάρων
πέρσαν πόλιν κτλ.

auf Nestors Rückkehr aus Troja angespielt ist und der Dichter (was fast selbstverständlich erscheint) auch mit der Sage von dem Aufenthalte Nestors auf Keos und der Gründung des Athenetempels dortselbst vertraut war, so rücken die oben zitierten Worte des Dichters in ein neues Licht: das aus dem Herzen kommende Lob der Achäer am Schlusse des Liedes zeugt gewissermassen auch von dem Patriotismus des Dichters von Keos; die Heimat des Sängers und des Siegers sind durch einen zarten Faden aus der Sagengeschichte miteinander verbunden.[3])

Nachtrag.

Nach Abschluss dieses Kapitels erhalte ich Kenntnis von einem für unsere Untersuchung höchst merkwürdigen Lyrikerfragment (Pindar?) aus dem neuesten (dritten) Bande der Oxyrhynchus-Papyri von Grenfell und Hunt, vgl. die Besprechung von Schroeder in Berl. Philol. Wochenschr. 1903 Nr. 46. Dort heisst es von dem Amythaoniden Melampus:

[1]) Strabo X p. 487. Wie ich nachträglich sehe, hat auch Jebb auf die Stelle hingewiesen (Class. Rev. 1898 p. 126).

[2]) So Wilamowitz für *πρόγονοι ἑσσάμενοι*, wohl richtig.

[3]) Man erinnert sich hiebei an einen berühmten analogen Fall bei Pindar: an sein Verhältnis zu Kyrene. Nur spricht Pindar seine Beziehungen zu der Heimat des Siegers etwas deutlicher aus (Pyth. V 72 ff.).

βω]μόν τε Πυθαεῖ κτίσε[ν
καὶ] τέμενος ζάθεον
κείν]ας ἀπὸ ῥίζας· τὸ δὲ χρ[υσοκόμας
ἐξό]χως τίμασ' Ἀπόλλων.

Wenn dieses Fragment von Pindar ist, wofür mir allerdings das von Schroeder zitierte Pindarfragment 179 nichts zu beweisen scheint, so ist zweierlei zu konstatieren: 1. Eine merkwürdige Übereinstimmung der Form mit Bacch. XI 110, die kaum Zufall sein wird. 2. Eine offenkundige Verschiedenheit des Inhaltes: Pindar hat in seiner Erzählung der Proitidensage (um diese muss es sich doch wohl handeln) die Person des Melampus nicht eliminiert und bringt andererseits die Heilung in engen Zusammenhang mit dem Apollokult, vgl. Paus. II 7, 8; Apollo Pythaeus wurde ausser in vielen anderen Orten des Peloponnes auch in Pheneos, nicht weit von Lusoi, verehrt. Wir hätten somit einen erfreulichen Beweis für meine gern vertretene Behauptung, dass Bacchylides, auch wenn er den gleichen Stoff behandelte wie sein grosser Rivale, bisweilen durchaus originell arbeitete.

Aber das neue Fragment ist, wie schon gesagt, noch nicht als pindarisch erwiesen, in der sprachlichen Form ist es sogar eher bacchylideisch (Schroeder). Sollte am Ende gar Bacchylides dieselbe Sage in zweifacher Darstellung erzählt haben, je nach Zweck und Bedarf?

So gross auch unsere Überraschung hierüber wäre, die Möglichkeit muss zugegeben werden. Gerade in diesem Falle aber wäre zur Evidenz erwiesen, dass Bacchylides seine Mythen nicht handwerksmässig verarbeitete, sondern dass er sie verschiedenen Zwecken entsprechend verschieden formte.

II.

Das XVI. Gedicht des Bacchylides und die delphische Heortologie.

Wenn die Untersuchungen in diesem Abschnitt oft etwas weit von Bacchylides abführen, so liegt dies in der Natur der Sache. Die Erklärung des 16. Gedichtes des Bacch. ist unlösbar verknüpft mit dem schwierigen Problem des Festkalenders von Delphi, auf welches in letzter Zeit durch die Ausgrabungen der Franzosen in Delphi interessante neue Streiflichter gefallen sind. Den Ausgangs- und Zielpunkt der Untersuchung wird aber Bacchylides bilden, wie er auch den ersten Anstoss hiezu gegeben hat.

Das 16. Gedicht ist das zweite unter den sechs erhaltenen Liedern des Bacch., welche man als „Dithyramben" zu bezeichnen pflegt, wenn auch erwiesenermassen nicht alle mit Recht diesen Namen tragen (vgl. Blass, praef. p. LXVII; Wilamowitz, Textgesch. d. griech. Lyriker [1]) S. 39 u. A. 1). Tatsächlich gehen die Ansichten der Gelehrten gerade in der Auffassung des 16. Gedichtes ziemlich weit auseinander. Man werfe einen Blick in die Vorbemerkungen und Kommentare, mit welchen die Herausgeber den Text des Gedichtes einleiten bezw. begleiten:

Nach Kenyon ist das Lied als ein an einem pythischen Feste gesungener Päan zu betrachten, nach Jurenka als Prooimion, welches einem grösseren Liede vorausging, nach Festa gewissermassen als ein Auszug aus einem grösseren delphischen Hymnus, nach Blass, dessen Annahme uns fast allein beschäftigen wird, als ein tragischer dem Dionysos geweihter Dithyrambus, von einem kletischen Hymnus an Apollo eingeleitet. Die Nebeneinanderstellung dieser verschiedenen Erklärungsversuche soll

[1]) In „Abhandl. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen" N. F. IV n. 3, 1900

vorläufig zeigen, dass die Hauptfrage diejenige nach *εἶδος* und *ὑπόθεσις* des Gedichtes ist. Im folgenden versuchen wir vom Feststehenden ausgehend zu einer möglichst klaren Auffassung des Ganzen vorzudringen.

Da die ersten acht Verse schlecht überliefert sind, lassen wir sie zunächst ganz aus dem Spiele. Als Markstein aber sei v. 10 festgehalten: *Πύθι' Ἄπολλον*. Dieser Gott wird also angerufen, wie auch *ἵκῃ* (v. 8) und *σὸν παρὰ ναόν* (v. 12) deutlich zeigen. Gleich darauf aber, zu Beginn der Antistrophe, spricht der Dichter (wenn wir die ursprüngliche Lesart *κλέομεν* beibehalten, woran zunächst nichts hindert) in der ersten Person: *πρίν γε κλέομεν λιπεῖν κτλ.*[1]), „zuvor singen wir, dass dies und jenes der Fall war"; und nun folgt in kurzen Zügen ein Stück aus der Heraklessage und zwar der letzte tragische Teil dieses Heldenlebens von der Eroberung Oichalias bis zur Sendung des Nessos-Gewandes durch Deianira, womit das Lied abbricht. Betrachten wir zunächst diesen Teil für sich,

die Verse 13—35.

Oichalia auf Euboia, von Herakles erobert, steht in Flammen; der siegreiche Held zieht gegen Norden heimwärts (sei es zu Schiff durch den Euripus, wie bei Apollod. II 7, 7, oder zunächst zu Lande, auf der Insel bis zu deren Spitze); am nordwestlichen Vorgebirge, beim Heiligtum des Zeus Kenaios, macht er Halt.[2]) Es ist eine *ἀμφικύμων ἀκτή* (v. 16), - *ἀκτὴ ἀμφίκλυστος* nennt sie auch Sophokles (Trach. 752).[3]) Dort ist er damit beschäftigt den Göttern ein Dankopfer darzubringen, welches er (nach Trach. 240) für den glücklichen Erfolg seines Unternehmens gelobt hatte: zwölf Opfertiere im ganzen, wie bei Sophokles, nur dass dort noch eine vollständige Hekatombe folgt. Aber noch hat er das Opfer nicht ausgeführt,[4]) da ereilt ihn das tragische Schicksal.

[1]) *κλεέμεν* Blass.

[2]) Wie Festa trotz dieser bestimmten geographischen Angabe (v. 17) an die Rückkehr des Herakles aus dem thessalischen Oichalia denken kann, ist unbegreiflich. - Das kenäische Vorgebirge schon im hymn. Hom. Ap. Pyth. 41; das Zeusheiligtum kam auch bei Aischylos vor im Glaukos Pontios (Nauck² fr. 30).

[3]) Auf die Anklänge mehrerer Stellen der Trachinierinnen an unser Gedicht haben schon Kenyon und Crusius hingewiesen.

[4]) *μέλλε* v. 19. — sacra parabat bei Ovid. met. IX 136 ff.

Denn Deianira hat erfahren, dass der unerschrockene Sohn des Zeus (v. 28) die weissarmige Iole in sein Haus führen wolle als glänzende „Lagergenossin". Das ist die wörtliche und hier auch zunächst zutreffende Bedeutung von *ἄ—λοχος;* in den Trach. spricht Deianira die Befürchtung aus (v. 550),

μὴ πόσις μὲν Ἡρακλῆς
ἐμὸς καλεῖται, τῆς νεωτέρας δ' ἀνήρ.

Die rechtliche Ehe zwischen Herakles und Deianira bleibt natürlich bestehen, aber trotzdem kann Iole als *δάμαρ* des Helden bezeichnet werden (Trach. 428) und es wird ausdrücklich bei Sophokles hervorgehoben, dass jener sie nicht nur in plötzlicher Aufwallung der Leidenschaft zu sich nehmen will *οὐδ' ὥστε δούλην* (v. 366 f.). — Da gibt ein *ἄμαχος δαίμων* (v. 23) der von Eifersucht Gequälten einen bitter zu beweinenden Rat ein. Wer ist dieser unbezwingliche Dämon? Jurenka sucht die Erklärung in v. 31, denkt also an *φθόνος*, ebenso Crusius. Kenyon erklärt: „Das Fatum" (mit Hinweis auf IX 15 und XVII 24); ich glaube, man wird, wenn der *ἄμαχος δαίμων* überhaupt eines eigenen Namens bedarf, zunächst an *Ἔρως* denken;[1]) denn die Liebe gibt doch den ganzen Plan ein und das Nessos-Gift soll ja wirken vollkommen wie ein Liebestrank: *ἔσται — κηλητήριον φρενὸς Ἡρακλείας, ὥστε μήτιν' εἰσιδὼν στέρξει γυναῖκα κεῖνος ἀντὶ σοῦ πλέον* sagt der sterbende Kentaur Trach. 575 ff., und v. 1142 wird das Zaubermittel geradezu als *φίλτρον* bezeichnet. Zum *Ἔρως* passt auch das Beiwort *ἄμαχος;* man denke an das bekannte *Ἔρως ἀνίκατε μάχαν* aus der Antigone und an Trach. 441:

Ἔρωτι μέν νυν ὅστις ἀντανίσταται,
. . . οὐ καλῶς φρονεῖ.

Bacch. nennt den Plan der Deianira *ἐπίφρων*, wohl nach Hom. *τ* 326,[2]) aber an unserer Stelle mit sarkastischer Färbung: *ἐπίφρων* war er in den Augen der Deianira, wie auch die Mädchen von Trachis bei Sophokles zu ihr sagen (v. 589): *δοκεῖς παρ' ἡμῖν οὐ βεβουλεῦσθαι κακῶς.* Vgl. Apollod. II 7, 7, 8.

In Wirklichkeit aber — *οἷον ἐμήσατο*! Man glaubt von v. 30 an den wehklagenden Chor der Tragödie zu hören. Die Worte v. 32 f. bezieht Crusius auf die orakelhafte, zweideutige Prophezeiung des Nessos (Trach. 575 ff.). Das ist nicht notwendig; der

[1]) was Crusius (Philolog. LVII, I p. 171) abweist.

[2]) Bei den Tragikern, auch bei Pindar, findet sich das Wort nicht.

Dichter kann auch allgemein sagen wollen: „Die Eifersucht richtete sie zugrunde und ihr (allgemein menschliches) Unvermögen in die Zukunft zu schauen." *‚τὰ μέλλοντ' οὐδεὶς προορᾷ'* singt der Chor bei Sophokles (v. 1270) und schon im hom. Hymnus auf Demeter heisst es (v. 256): *Νήϊδες ἄνθρωποι, ἀφράδμονες οὔτ' ἀγαθοῖο Αἶσαν ἐπερχομένου προγνώμεναι οὔτε κακοῖο.* — Dem Wortlaute nach erinnert v. 32 (*δνοφεόν τε κάλυμμα*) an Aisch. Choeph. 810 Weil: *λαμπρὸν ἰδεῖν ⟨φῶς⟩ — (ἐκ) δνοφερᾶς καλύπτρας.*

In v. 34 hat man *ποταμῷ* jedenfalls richtig als Glossem erkannt: der alte Name Lykormas für den Fluss Euenos war selten und schien einer Erklärung zu bedürfen. Auf die Eigentümlichkeit der doppelten Benennung des Flusses kommen wir unten zurück, ebenso auf die ganze einschlägige Sage im folgenden Kapitel (Idas und Marpessa).

Mit der Erinnerung an jenen verhängnisvollen Flussübergang bricht das Lied ab. Man könnte erwarten, dass noch die Überbringung des Peplos an Herakles durch den Herold Lichas und alles Weitere bis zum Tode des Helden erzählt werde wie bei Sophokles. Da dies nicht geschieht, schliesst Wilamowitz, das Gedicht sei unvollständig erhalten, sei nur die „erste Triade eines längeren Gedichtes", indem „vielleicht eine Niederschrift zugrunde gelegen habe, die nur um der Melodie willen erfolgt war". [1]) Über diese Frage können wir erst urteilen, wenn wir uns über das Gedicht als Ganzes Klarheit verschafft haben. Wir müssen also nunmehr dem ersten Teile und der Frage nach

ὑπόθεσις und *εἶδος* des Gedichtes

uns zuwenden.

Die Anrufung des pythischen Apollo in v. 10 wurde bereits festgestellt; auch das erste Wort des ersten Verses kann kaum anders heissen als *Πυθ]ίου*. vv. 2—4 ergeben den Sinn, dass die Muse Urania, als deren „erlauchten Diener" sich der Dichter c. V 13 bekennt, ihm reichen Stoff zur Dichtung eingegeben habe; dies wird echt pindarisch ausgedrückt: „sie hat mir ein goldenes Frachtschiff [2]) gesandt, voll der klingenden Loblieder (*ὕμνων*)".

[1]) Textgesch. der griech. Lyriker S. 41.

[2]) *ὀλκ]άδ'* (Sandys) halte ich für so gut wie sicher. Vgl. Pind. Nem. V 2 f.: *ἐπὶ πάσας ὀλκάδος ἐν τ' ἀκάτῳ, γλυκεῖ' ἀοιδά, στεῖχ' ἀπ' Αἰγίνας.* Auch Pyth. II 68 vergleicht Pind. sein Lied mit der Ware auf dem Schiff.

Daraus scheint hervorzugehen, dass wir einen dieser Hymnen vor uns haben. Nun ist aber v. 8 auch von Päanen die Rede: „. . . der Päane Blumen zu pflücken, wie sie die Chöre der Delphier um deinen hochheiligen Tempel (schon oft) haben ertönen lassen". Der Infinitiv *πεδοιχνεῖν* hängt ab von *ἴκῃ*, und dieser Konjunktiv muss, weil nachfolgt *πρὶν κλέομεν* „zuvor (= bis dahin) singen wir", von einer mit *πρίν* korrespondierenden temporalen Konjunktion regiert sein, also *ἕως* oder *ὄφρα*. Dass diesem dann statt des *τόφρα* ein *πρίν* entspricht, wird sich ertragen lassen; man kann sich einen Genetiv ergänzen, *πρὶν τούτου τοῦ χρόνου*, wie Pindar einmal sagt *πρὶν ὥρας* (Pyth. IV 76 [43]) für *πρὸ τῆς ὥρας*. Oder man denke sich *πρίν* adverbiell = *τὸ πρίν* gesetzt. Vgl. Procop epist. 68 p. 557 H.: *ἔνθους τε ἦν . . . ὥσπερ οἱ Δελφοί, ἐπειδὰν ἐξ Ὑπερβορέων ἐλθόντος Ἀπόλλωνος τὸ πρὶν σιγῶντες πλήρεις ἐξαίφνης γένωνται τοῦ θεοῦ*. (Die Stelle ist auch sachlich wichtig, wie man sogleich erkennen wird.) — Ich wähle von zwei Übeln dasjenige, welches mir das kleinere scheint; denn der Sinn, welcher sich durch die Änderung von Blass[1]) ergeben würde: „Die Delphier haben dich von jeher mit Päanen gefeiert, auch bevor sie von des Herakles Schicksalen erzählten", scheint mir unmöglich. Bacchylides würde dadurch ankündigen, dass er etwas ganz Neues bringe (was jedenfalls unrichtig wäre, da die Beziehungen des delphischen Heiligtums zu Herakles uralt waren, vgl. Pauly-Wissowa s. v. Apollon Sp. 36), und die ganze folgende Erzählung wäre sehr unschön durch einen Nebensatz eingeleitet, während gleich in v. 16 zum Indikativ übergesprungen würde. — Mit Beibehaltung der Lesart des Papyrus gewinnen wir also vorläufig folgenden Gedankenzusammenhang:

„Pythischer Apollo, die Muse hat mir zahlreiche Hymnen zu deinem Preise eingegeben. Bis du aber (dieser Gegensatz muss ausgedrückt gewesen sein) nach Pytho wiederkehrst an den üblichen Päanen dich zu erfreuen, zuvor singen wir etwas anderes." Und zwar ist es, wie wir sahen, ein ernster Sang.

Das Lied wendet sich also in Delphi an den abwesenden Herrn des Heiligtums. Abwesend dachte man sich Apollo alljährlich während des Winters, sowie alle 19 Jahre

[1]) *πρὶν κλεέμεν*, ‚etiam antequam canerent'.

(nach Ablauf eines grossen Jahres, Diod. II 47) von der Frühlings-Tagundnachtgleiche bis zum Aufgang der Pleiaden (= Mitte Mai, Beginn der Erntezeit); zu den genannten Zeiten weilte der Gott stets im Lande der Hyperboreer. Dass dieses Land im fernen Norden ein Lieblingssitz des delphischen Gottes war und dass er dorthin auch seine sterblichen Lieblinge entrückte, war alte Kulttradition, der unser Dichter auch in der Kroisos-Erzählung des 3. Siegesliedes folgte. Schon Alkaios hatte jene apollinische Legende in einem Päan behandelt, dessen Inhalt uns der Sophist Himerios (or. XIV 10 Bergk[4] fr. 2—4) bewahrt hat und der der Vollständigkeit halber hier wiedergegeben werden muss. Alkaios erzählte nach Himerios folgendes:

„Als Apollo geboren war, da stattete ihn Zeus aus mit goldener Mitra und Leier, gab ihm einen Wagen von Schwänen gezogen und sandte ihn nach Delphi und zum kastalischen Quell, auf dass er von dorten das Recht verkünde den Hellenen. Er aber bestieg den Wagen und lenkte die Schwäne ins Land der Hyperboreer. Als die Delphier das gewahr wurden, dichteten sie einen Päan, setzten ihn in Musik,[1]) stellten Knabenchöre um den Dreifuss auf und riefen den Gott an, er solle kommen aus dem Land der Hyperboreer. Der aber regierte ein ganzes Jahr lang bei jenem Volke; doch als er die Zeit gekommen glaubte, dass auch in Delphi der Dreifuss ertöne, da brach er auf mit seinem Schwanengespann. Es war nun Sommer und zwar gerade Sommers Mitte, als nach Alkaios Apollon heimkehrte. Daher kommt es, dass, wenn der Sommer aufleuchtet und Apollo ins Land kommt, auch die Lyra zu sommerlichen Weisen für den Gott sich rüstet. Es besingen ihn die Nachtigallen (in der Art, wie es eben bei Alkaios für Vögel zu singen sich ziemt), es besingen ihn auch die Schwalben und Zikaden; aber nicht ihre eigenen Schicksale unter den Menschen künden sie, sondern alles was sie singen, hat Bezug auf den Gott“ usw.

Aus dieser, wie ich glaube, ziemlich getreuen Wiedergabe des Alkaiosliedes hat man mit Recht folgende Schlüsse gezogen:[2])

[1]) So fasse ich die Worte: *παιᾶνα συνθέντες καὶ μέλος.*

[2]) Vgl. Crusius bei Roscher s. v. Hyperboreer Sp. 2806 f. — Roscher ebenda s. v. Apollo Sp. 426 glaubt an eine Rückkehr des Gottes im Frühling. Hierüber unten.

1. Alkaios dachte sich den Gott (alljährlich) im Hochsommer aus dem Hyperboreerlande zurückkehrend und sein Lied ward wohl am Feste der Sommersonnenwende (Mittsommer) gesungen.

2. Mit Beginn des Sommers, wenn die Rückkehr des Gottes nahe bevorstand, nahmen die Kultlieder in Delphi einen freudigen Charakter an und ergingen sich in jubelnden Lobpreisungen Apollos.[1])

3. Aus dieser Kultlegende erklärt sich die Sitte der sog. *ὕμνοι κλητικοί* und *ἀποπεμπτικοί*: mit den ersteren wurde Apollo bei seinem Erscheinen begrüsst, mit den letzteren bei seinem Scheiden begleitet. Die klarste Vorstellung von einem *κλητικός* gibt uns der Anfang des 2. Hymnus des Kallimachos, wenn auch in diesem der karneische, nicht der pythische Apollo gefeiert wird. Die ersten 11 Verse, nach dem Schneiderschen Text übersetzt, lauten folgendermassen:

„Horch, wie der Lorbeerpfosten Apollos eben erbebte,
Horch, wie das ganze Gebäude! O Sünder, haltet euch ferne!
Schon an der Türe wohl pocht mit glänzendem Fusse Apollo.
Siehst du denn nicht? Es neigte sich sanft die delische Palme
Eben dem Gott, und des Schwanes Gesang tönt süss in den Lüften.
Auf nun, öffnet euch selbst, des Tores schirmende Riegel,
Öffnet, Schlösser, euch selbst; nicht fern mehr ist der Gebieter.
Doch ihr Knaben, bereitet zum Reigen euch und zum Gesange!
Jeglichem zeiget sich nicht, dem Guten nur Phöbus Apollo.
Wer ihn schauet, ist gross; gering, wer nicht ihn erblicket;
Nimmer sind wir gering, Ferntreffer, wir werden dich schauen."

In solch begeisterter Stimmung empfing man wohl schon in alter Zeit den heimkehrenden Gott. Die Feier seiner Wiederkehr gehörte zu den höchsten Festen des delphischen Kirchenjahres; es ist wohl dasselbe Fest, welches Herodot I 51 mit dem Namen *Θεοφάνια* bezeichnet. Aus eben dieser Herodotstelle ergibt sich nun aber, dass diese Feier unverkennbar auch dionysischen Charakter trug, und hiemit bin ich an dem Punkte angelangt, wo über die bedeutsame Verbindung des

[1]) Vgl. die oben zitierte Prokopstelle. „Prokop setzt da ein, wo Himerios abbricht; auch er wird auf Alkaios zurückgehen." Crusius, Delphische Hymnen S. 65.

das Wichtigste zu sagen ist. Es existiert hierüber schon eine ansehnliche Literatur. Am schönsten und klarsten hat wohl Rohde das Thema behandelt (Psyche S. 340 ff.). Ausserdem vgl. A. Mommsen, Delphika S. 280 ff.; Ross, De Baccho Delphico (diss. Bonn. 1865), ferner jetzt den Artikel „Delphoi" von Pomtow bei Pauly-Wissowa Sp. 2528 ff. und den für die Beurteilung der neuen delphischen Funde wie auch der vorliegenden Frage unentbehrlichen Aufsatz von Crusius über die „Delphischen Hymnen" Philolog. N. F. 7 [1894] LIII, Ergänzungsheft S. 15 f., besonders S. 65 ff., ferner S. 138).

Delphi war, wie Ross S. 24 ausführt, der erhabenste Mittelpunkt zweier Kulte, welche an Bedeutung alle anderen in Griechenland weit überragten. „Apollo trat, wohl nach längerem Widerstreben, in engen Bund mit dem so verschieden gearteten göttlichen Bruder, dem griechisch gewordenen Dionysos, und in Delphi muss der Bund geschlossen sein." [1]) Es fragt sich, wann dies der Fall war; jedenfalls werden wir in ziemlich frühe Zeit hinaufgeführt. Der Scholiast zu Lykophron 207 ff. erzählt, schon Agamemnon habe in Delphi dem Dionysos geopfert *ἐν τῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ἱερῷ*. Ja, in der hypoth. zu Pind. Pyth. p. 297 Boeckh wird Dionysos sogar als der Vorgänger Apollos in Delphi erklärt. Wenn nun auch hinter derartigen Kombinationen Pomtow mit Grund orphische Einflüsse vermutet, so waren doch die Dionysos-Feste in Delphi nachweisbar schon vor der Zeit der 4jährigen Pythien, also vor 582 eingeführt (Pomtow Sp. 2530). Ross (S. 21) macht wahrscheinlich, dass Dionysos etwa im 7. Jahrhundert an die zweite Stelle neben Apollo rückte und dass die delphischen Priester die eigentlichen Schöpfer der neuen, mit vielen ausländischen Elementen vermischten Kultsagen gewesen sind. Die Kultformen waren wohl schon viel älter.

Seitdem herrschten an den Höhen des Parnass beide Götter friedlich nebeneinander und ihre Kulte assimilierten sich, wie Rohde schön ausführt, immer mehr,[2]) bis die zwei Gottheiten

[1]) Rohde a. a. O.

[2]) Aber doch so, dass Apollo mehr von Dionysos annahm als umgekehrt. In die apollinische Religion drang damals dionysischer Enthusiasmus und Mantik ein.

endlich fast in eine Einheit zusammenflossen.[1]) Äusserlich war diese Doppelregierung dargestellt im Giebel des delphischen Tempels: neben Apollo und den Musen zeigte er Dionysos und die Thyiaden.[2])

Nähere Auskunft nun über die Art und Weise, wie sich die beiden Götter zu Delphi in die Herrschaft teilten, gibt uns meines Wissens eine einzige Stelle aus der alten Literatur, Plutarch de *E* apud Delphos c. 9. Wegen ihrer Wichtigkeit müssen wir sie genauer betrachten.

Nachdem Plutarch geradezu erklärt hat, dass Dionysos in Delphi vollständig gleichberechtigt mit Apollo sei (*τὸν Δ., ᾧ τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν*), gibt er eine (allerdings etwas verschwommene) Beschreibung von den symbolischen Gebräuchen beim delphischen Dionysoskultus und fährt dann fort:

Καὶ ᾄδουσι τῷ μὲν (Διονύσῳ) διθυραμβικὰ μέλη παθῶν μεστὰ καὶ μεταβολῆς πλάνην τινὰ καὶ διαφόρησιν ἐχούσης. ‚μιξοβόαν' γάρ, Αἰσχύλος φησί, πρέπει

‚διθύραμβον ὁμαρτεῖν,
σύγκωμον Διονύσῳ'

τῷ δὲ παιᾶνα, τεταγμένην καὶ σώφρονα μοῦσαν.

Machen wir aus diesen Worten gleich die Nutzanwendung auf unseren Bacchylides (ob wir das dürfen und bis zu welchem Grade, wird die weitere Untersuchung lehren), so ergibt sich: Bacch. sagt (vv. 7—10): „Bis du wiederkehrst, Apollo, an den Päanen dich zu freuen, singen wir etwas anderes"; dieses „andere" kann nicht dem Apollo gelten, weil er noch in der Ferne weilt; also gehört es dem Dionysos, also ist es ein dithyrambisches

---

[1]) Wie wir unten sehen werden, waren die Anfänge hiezu schon im 4. Jahrhundert v. Chr. vorhanden.

[2]) Paus. X 19, 4. Auch Vasenbilder zeigen die beiden Götter vereint, z. B. Gerhard A. V. I taf. 32 S. 114. — Ich will übrigens nicht verfehlen auf die feine Bemerkung Rohdes hinzuweisen (S. 340), dass die Sage diese Versöhnung des Apollinischen und Dionysischen in typischer Form dargestellt habe in der Person des Melampus. Er, der „Begründer des dionysischen Kultes in Griechenland" (vgl. oben zur Proitossage S. 19), ist im Grunde durchaus ein Anhänger apollinischer Religionsweise. Als ein Liebling Apollos (Hesiod Eöen bei schol. Apoll. Rhod. I 118), hat er von ihm die Sehergabe empfangen, die sich in seinem Geschlechte vererbte.

Lied auf diesen Gott. *πάθος* und *μεταβολή* fehlen ihm nicht, wenn sie auch mehr angedeutet als ausgeführt sind.

Lassen wir diesen Schluss vorläufig gelten und sehen wir zu, was Plutarch weiter sagt. Er gibt im folgenden eine genaue Abgrenzung der beiden Kultformen in Delphi:

ἐπεὶ δ' οὐκ ἴσος ὁ τῶν περιόδων ἐν ταῖς μεταβολαῖς χρόνος, ἀλλὰ μείζων ὁ τῆς ἑτέρας, ἣν ‚κόρον' καλοῦσιν, ὁ δὲ τῆς ‚χρησμοσύνης' ἐλάττων, τὸ κατὰ λόγον τηροῦντες ἐνταῦθα τὸν μὲν ἄλλον ἐνιαυτὸν παιᾶνι χρῶνται περὶ τὰς θυσίας, ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον, τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου τοῦτον καταχαλοῦνται τὸν θεόν. ὅπερ τρία πρὸς ἕν, τοῦτο τὴν διακόσμησιν οἰόμενοι χρόνῳ πρὸς τὴν ἐκπύρωσιν εἶναι.

Das heisst:

„Da aber die miteinander abwechselnden Perioden der Zeit nach nicht gleich lang sind, sondern die eine, welche man „Sättigung" nennt, grösser, die Periode des „Mangels" dagegen kleiner ist, so bedienen sie sich, indem sie das richtige Verhältnis beobachten, während der übrigen Zeit des Jahres bei ihrem Gottesdienst des Päans, mit Beginn des Winters aber wecken sie den Dithyrambus auf und lassen den Päan verstummen und rufen drei Monate lang statt jenes Gottes (Apollo) diesen (Dionysos) an. Wie das Verhältnis von 3:1, so, glauben sie, verhalte sich der Zeitdauer nach die (periodische) Weltbildung zum (periodischen) Weltbrande."

Diese Worte bedürfen genauer Interpretation. Sehen wir zunächst ab von den Quellen, aus denen Plutarchs ganze Anschauungsweise fliesst, so erfahren wir, dass der Dithyrambus, also die Vorherrschaft des Dionysos in Delphi beginnt *ἀρχομένου χειμῶνος*, das ist nach Harpokration (p. 191) im delphischen Monat *Δαδαφόριος*, dem attischen *Μαιμακτηριών*, etwa unserem November. Das war in der Tat nicht nur in Delphi, sondern auch sonst der Anfang der dem Dionysos besonders geweihten Zeit;[1]) wurde ja

[1]) Auch in Athen fallen die dionysischen Hauptfeste in die drei Wintermonate; nur so lange dachte man sich den Gott auf der Oberwelt. Ähnlich ist Kore drei, bzw. sechs Monate im unterirdischen Reich des Aidoneus. Preller-R. I 763.

doch in diesen Tagen der junge Wein zum erstenmal angestochen (Mommsen S. 268 f.). In diesen Monat fielen denn auch die Zeremonien der Auffindung des Bacchoskindes (*Αἰχνίης*) durch die Thyiaden am Parnass, die allerdings nur alle andern Jahre, trieterisch, gefeiert wurden, ebenso wie die Passionszeit des Gottes, die symbolische Andeutung seiner Zerfleischung (*διασπασμός*) durch die Titanen und seiner Grablegung. Doch zeigt die Plutarchstelle deutlich, dass man ein jährliches Sterben und Wiederaufleben des Dionysos annahm, wie es beim Gott des Weines und der Fruchtbarkeit ja auch nicht anders zu erwarten ist. — Die Zeit der Passion des Dionysos ist nicht überliefert. Dass sie der Auffindung des Bacchoskindes voranging (Ross S. 2), halte ich nicht für wahrscheinlich. Die Todesfeier des Gottes scheint doch besser an den Schluss der ihm geweihten Wintermonate zu passen.[1]) Mommsen hatte den Einfall das Begräbnis des Dionysos mit der Rückkehr des Apollo zu kombinieren. In der bereits zitierten Herodotstelle heisst es nämlich, dass an den Theophanien der grosse silberne Mischkessel, welcher im Heiligtum stand, mit Wein gefüllt wurde. Das deutet auf eine dionysische Feier und so denkt sich Mommsen, der eben zurückgekehrte Apollo habe seinem abgeschiedenen göttlichen Bruder ein grosses Leichenfest gegeben. Das ist wohl eine etwas gewagte Hypothese;[2]) aber dass Apollo selbst die Reste des zerfleischten Dionysos auf dem Parnass bestattet habe, scheint

[1]) Vgl. die Tabelle bei Pomtow Sp. 2532.

[2]) Crusius (Delph. H. S. 138 f.) gibt zu, dass die Mommsensche Hypothese von einem apollinisch-dionysischen Feste in Delphi sich bestätige in den neugefundenen Hymnen. Aber er bezieht das, was hier von den Theophanien gesagt wird, auf die Theoxenien, oder er hält vielmehr diese beiden Feste für identisch. Es sei mir gestattet zu dieser verwickelten Frage gleich hier Stellung zu nehmen: Mit Recht weist Cr. darauf hin, dass die Theoxenien Beziehungen haben zur Geburtstagsgeschichte des Apollo. Athen. IX 372 a erzählt nämlich, dass an den Theoxenien der Leto grosse Zwiebeln (*γηθυλλίς*) dargebracht wurden zur Erinnerung daran, dass sie während ihrer Schwangerschaft heftiges Gelüste nach dieser Speise gehabt hatte. Hiernach scheint es in der Tat sehr wahrscheinlich, dass die Theoxenien auf den Geburtstag des Gottes (7. Bysios) fielen. Auf denselben Tag verlegen nun Mommsen u. a. die Theophanien und so kann man zu der Anschauung von der Identität beider Feste kommen. Aber Crusius gibt selbst zu, dass Mommsen ein bestimmtes Zeugnis für seine Datierung der Theophanien nicht anzuführen vermag, ja dass

allerdings alter Glaube gewesen zu sein.[1]) Später suchte man das Grab dieses Gottes gar im Allerheiligsten des delphischen Tempels selbst; zur Zeit des Philochoros (fr. 22 Müller) und, wie wir sehen werden, wahrscheinlich schon früher war diese Tradition geläufig. Unmittelbar neben der Orakelstätte dachte man sich den Dionysos begraben (Plut. de Is. et Os. 35); daneben stand ein goldenes Bild des Apollo (Philoch. a. a. O.). Auch auf ein paar merkwürdigen Vasenbildern, welche die Rückkehr Apollos auf dem Schwan darstellen, sehen wir dionysische Elemente mit hereingezogen.[2])

Es scheinen sich also in der Tat an diesem eigenartigen Feste die beiden Besitzer des Heiligtums gewissermassen abgelöst zu haben; mit der Begrüssung Apollos verband sich ein letzter Scheidegruss an Dionysos. — Datieren wir nun dieses Fest nach Plutarch! Wir müssen es nach Ablauf der dreimonatlichen Herrschaft des Dionysos ansetzen, kommen also etwa in die zweite Hälfte des Februar, in den delphischen Monat Bysios,

---

wir für die Existenz der delphischen Theophanien eigentlich nur ein Zeugnis haben, nämlich Herodot. Dieser sagt aber über die Zeit des Festes nichts, andrerseits weist das Alkaioslied doch sehr bestimmt auf den Hochsommer hin. Dass auch die Theophanien „auf den Geburtsmythus zurückgegriffen haben" (Cr.), finde ich nirgends angedeutet. Nach alledem glaube ich, dass die Theoxenien im Februar-März, die Theophanien im Juni gefeiert wurden.

[1]) Clem. Alex Protrept. II 18 p. 17 Klotz.

[2]) So zeigt ein Bild bei Müller-Wieseler (Denkm. d. a. K. II n. 140 t. XIII) den leierspielenden Apollo, wie er auf dem Schwan zu einer Palme heranschwebt. Rechts von derselben eine Jungfrau mit Kithara, links eine zweite. Ein Satyr reicht dem Gott eine Tänie dar. Müller deutete das Bild auf eine delische Epiphanie; mit gleichem Recht aber kann man, wie Wieseler ausführt, an Delphi denken. Letzteres wird auf Vasenbildern mehrmals durch eine Palme bezeichnet. Ausschlaggebend aber ist wohl der Satyr als Repräsentant des bacchischen Thiasos. Die beiden Frauen sind dann Bacchantinnen, von welchen die eine dieselbe bacchische Binde trägt wie der Satyr. — Eine Vase bei Gerhard (A. V. IV t. 320 S. 92) zeigt ebenfalls Apollo auf dem Schwan, eben ankommend. In der Linken hält er die Leier, mit der Rechten umschlingt er den Hals des Schwanes. Links von ihm ein Silen mit Thyrsos, nach links enteilend, und eine Bacchantin mit dem tympanum. Rechts vom Gotte ein ballspielendes Mädchen (auch der Ball deutet auf Dionysos als dessen beliebtes Spielzeug) — Beide Darstellungen können wohl nur auf die delphischen Theophanien bezogen werden.

der einen Teil von Februar und März umfasste. Der 7. Tag dieses Monats galt zudem als Apollos Geburtstag und soll ursprünglich der einzige Tag gewesen sein, an welchem der Gott Orakel erteilte (Plut. Quaest. Gr. 9). An diesem Tag, schliesst Mommsen (s. o. S. 35 A. 2), musste Apollo natürlich in Delphi sein, er war wohl eben erst zurückgekehrt; sein Geburtstag fiel also wohl mit den Theophanien zusammen oder mit anderen Worten: letztere fielen auf den 7. Bysios.

Dagegen wendet aber Crusius mit Recht ein: „Es wäre recht befremdend, wenn die Delphier die Epiphanie des Gottes an seinem Geburtstage gefeiert hätten, da er ja gar nicht in Delphi geboren ist.“ Einer solchen Datierung widerspricht ferner deutlich die Anschauung des Alkaios, nach welcher das Fest der Epiphanie in den Hochsommer (Juni) fiel. Denn daran lässt sich nicht rütteln: Wenn Himerios sagt: *ἦν μὲν οὖν θέρος καὶ* („und zwar“) *τοῦ θέρους τὸ μέσον αὐτό*, so ist damit eben die Zeit des höchsten Sonnenstandes bezeichnet und es lässt sich diese Angabe mit der des Plutarch unmöglich in einen Topf werfen, wie es gleichwohl die meisten Gelehrten zu tun scheinen.[1]) So sagt z. B. Pomtow (Sp. 2528): „Apollo kommt nach dem Dichter im Sommer, das heisst im Frühjahr (!), wenn die Nachtigallen und Zikaden singen.“ Dieser Schluss entbehrt aller Logik; denn 1. heisst *τοῦ θέρους τὸ μέσον αὐτό* nicht das Frühjahr, und 2. singen auch die Zikaden weniger im Frühling als im Hochsommer.[2])

Nach der alten Kulttradition fiel also die Epiphanie in den Juni, nach der späteren aus Plutarch zu entnehmenden Überlieferung in den Februar-März. Woher dieser Widerspruch? Sollte bei Alkaios die grosse 19jährige Periode gemeint sein, für welche Diodor einen Aufenthalt Apollos bei den Hyperboreern in den Frühlingsmonaten (von März bis Mai) bezeugt? Das ist nicht wahrscheinlich. Denn 1. spricht Alkaios von der Rückkehr im Juni, nicht Mai; 2. deutet der Wortlaut bei Himerios auf eine jährlich sich wiederholende Epiphanie; 3. ist es sehr fraglich, ob

[1]) Auch Roscher in seinem Lexikon s. v. Apollo Sp. 426.

[2]) A. Mommsen Delph. S. 162: „Das Lied der Zikaden bezeichnet die heisse Zeit. Bei Athen beginnt es 28. Juni uns. Kalenders (Mittel aus 9 Jahren) und setzt sich fort bis tief in den August.“ Aristot. *περὶ ζώων* 5, 17, 2.

Alkaios von jener 19jährigen Periode schon etwas wusste und wissen konnte.

Somit scheint mir keine andere Annahme übrig zu bleiben als diejenige, dass der delphische Festkalender in der langen Zwischenzeit zwischen Alkaios und Plutarch sich verändert, dass das Theophanienfest sich vom Sommer gegen den Frühling zu verschoben hat. Wann das der Fall war, wissen wir nicht; für Bacchylides und seine Zeit aber dürfte eher noch Alkaios massgebend sein als Plutarch. Denn dass des letzteren Angaben nicht in sehr alte Zeit zurückgehen, lässt sich auch nachweisen. Er berichtet, man habe die neun Monate der Herrschaft Apollos in Delphi *χόρος*, die drei des Dionysos aber *χρησμοσύνη* genannt. Diese Bezeichnungen stammen nun zwar schon von dem Philosophen Heraklit, der einen periodischen Wechsel von Weltbildung (aus dem Feuer) und Weltverbrennung gelehrt hatte,[1]) wobei er die erstere Periode als eine Zeit des „Mangels" bezeichnete, weil in ihr ein grosser Teil des göttlichen Feuers in andere Stoffe übergegangen sei, dieses selbst somit seiner Vollkommenheit entbehre; wogegen er die zweite Periode „Sättigung" nannte um den Zustand zu bezeichnen, in welchem dem göttlichen Feuer an seiner Vollkommenheit nichts abgehe. Dieser Zustand wurde in der späteren Philosophie, von dem Stoiker Kleanthes, mit dem terminus ‚*ἐκπύρωσις*' (= Aufgehen des Alls im Feuer) bezeichnet, bei Heraklit selbst aber ist der Ausdruck noch nicht nachweisbar, wenn er auch das Verbum *ἐκπυροῦσθαι* gebraucht zu haben scheint.[2]) Wir brauchen also, wie auch Zeller anmerkt,[3]) zur Erklärung des Plutarch nicht auf Heraklit zurückzugehen, zumal er diesen nicht nennt; „seine ganze Mitteilung bezieht sich vielmehr zunächst jedenfalls auf eine stoische Mythendeutung. Auch die Stoiker hatten natürlich die Ausdrücke *χόρος* und *χρησμοσύνη* von Heraklit entlehnt; dagegen haben wir kein Recht zu der Voraussetzung, das, was Plutarch über die Dauer dieser beiden Zustände sagt, sei gleichfalls heraklitisch, und dies um so weniger, da auch die Stoiker darüber keineswegs einig gewesen

[1]) Zeller, Philos. d. Gr. I 2^5 S. 688 ff.
[2]) Diog. Laert. IX 8.
[3]) a. a. O. S. 703 A. 1.

zu sein scheinen.“[1]) In der Tat: nach unserer Plutarchstelle wäre ja die Periode der Vollkommenheit, die mit der Herrschaft Apollos in Delphi verglichen wird, dreimal so lange als die der Unvollkommenheit, der Weltbildung; das stimmt schlecht z. B. zu Seneca ep. 9, 16, wo nur eine kurze Zeit der ἐκπύρωσις vorausgesetzt wird.

Aus alledem ergibt sich, dass wir die Angaben des Plutarch nicht ohne weiteres benützen dürfen um uns aus ihnen ein genaues Bild vom delphischen Festjahre etwa des 5. Jahrhunderts v. Chr. zu verschaffen. Vor allem dürfen wir uns die Scheidung zwischen dem apollinischen Sommer- und dem dionysischen Winterhalbjahr keineswegs so streng vorstellen, wie sie uns nach Plutarch erscheinen könnte. Das hat in neuerer Zeit auch jener wichtige Fund gezeigt, welchen wir den delphischen Ausgrabungen der Franzosen verdanken. Auf 15 Steinfragmenten kam in Delphi ein Festlied auf Dionysos zu Tage. Homolle hat den Text aus den Trümmern zusammengesetzt, Weil ihn nach zwei Kopien im Bull. de Corresp. Hell. 1895 p. 393 ff. veröffentlicht. Als Dichter nennt sich in der Unterschrift Philodamos aus Σκάρφεια im epiknemidischen Lokris. Verfasst ist das Lied nach Weils Berechnung (S. 395) bald nach 328/27 (oder 338?) v. Chr. Wir haben also ein wichtiges Dokument aus dem 4. Jahrhundert vor uns. Der Fund bringt einige Überraschungen und Schwierigkeiten; hier sei nur das erwähnt, was für unsere Fragen von Interesse sein kann.

Schon die Überschrift (bzw. Unterschrift) des Gedichtes scheint der Lehre des Plutarch Hohn zu sprechen: Παιὰν εἰς τὸν Διόνυσον, nicht διθύραμβος! Im Liede selbst übrigens (v. 112 Weil) bezeichnet der Dichter dasselbe als ὕμνος, scheint also zwischen diesem und dem Päan keinen wesentlichen Unterschied anzuerkennen. Ich schliesse daraus, dass das gleiche für Bacchylides gilt: die ὕμνοι (v. 4) und die παιήονες (v. 8) bezeichnen auch bei ihm nichts Verschiedenes.[2]) Also Päan oder Hymnus — gleichviel; die

[1]) Ich sehe hiebei ganz davon ab, ob die Worte Plutarchs ὅπερ τρία κτλ. richtig überliefert sind. Nach dem, was vorhergeht, müsste das Verhältnis lauten: διακόσμησις (χρησμοσύνη): ἐκπύρωσις (χόρος) = 1 : 3, nicht = 3 : 1. Vgl. Zeller III 1[3] S. 154 A. 2.

[2]) Auch Alkaios erzählte, die Delphier hätten παιᾶνα συνθέντες den Gott gebeten, er möge heimkehren, während sonst meist von kletischen

Hauptsache ist: das neugefundene Lied ist nicht dithyrambisch. Auch nicht *παθῶν μεστὸν καὶ μεταβολῆς* ist es, sondern voll Festesfreude, ein jauchzender Lobgesang. Im ersten Teil, der das Wirken des Dionysos auf Erden bis zu seiner Aufnahme in den Olymp in kurzen Zügen schildert, hören wir nichts von den Leiden und dem Tode des Gottes, sondern auf einmal ist er unsterblich; Apollo mit den Musen geleitet ihn zu den Seligen und jene begrüssen ihn mit dem Beinamen *Παιάν*. Dieser Umstand gibt uns die Erklärung für den Titel des Liedes: Dionysos wird hier als zweiter Apollo gefeiert;[1]) insofern ziemt ihm auch das apollinische Lied.

Zu welcher Jahreszeit es gesungen wurde, ist in v. 3 f. angedeutet: *ἠρινα[ῖς] ταῖσδ(ε) ἱεραῖς ἐν ὥραις*. Damit sind kaum die Theophanien, eher die Theoxenien gemeint (vgl. S. 35 A.), an welchen Apollo alle Götter bei sich empfängt „wie ein Hausherr seine Gäste" (Mommsen S. 99).[2]) Dass Apollo in Delphi anwesend gedacht ist, scheint daraus hervorzugehen, dass er durch des Dichters Mund Befehle an die Amphiktyonen[3]) erteilen lässt (vv. 105 ff.), wobei auf verschiedene Zeiten des delphischen Jahres angespielt wird. Zunächst auf die Pythien (v. 107 f.) im Monat *Βουκάτιος;* sodann befiehlt der Gott, dass der vorliegende Hymnus „dem heiligen blutsverwandten Göttergeschlechte gezeigt (d. h. dargebracht und aufgeführt) werde *ἐγ ξενίοις ἑτείοις*", was Weil eben-

„Hymnen" gesprochen wird. — ‚*ὕμνος*' wurde eben oft als Sammelname für alle möglichen Lieder an die Gottheit gebraucht. Menander *περὶ ἐπιδεικτ.* p. 129 W.: *καὶ ὅτε μὲν εἰς θεοὺς (ἔπαινος γίνεται), ὕμνους καλοῦμεν.* Damit vgl. Proclos bei Westphal Metr. Gr. p. 244, 3: *ἐκάλουν δὲ καθόλου πάντα τὰ εἰς τοὺς ὑπηρέτας* (sic! soll wohl heissen *ὑπερτάτους* oder *ὑπάτους*) *γραφάμενα ὕμνους. διὸ καὶ τὸ προσόδιον καὶ τὰ ἄλλα τὰ προειρημένα* (die Lieder *εἰς θεούς*) *φαίνονται ἀντιδιαστέλλοντες τῷ ὕμνῳ, ὡς εἶδη πρὸς γένος. καὶ γάρ ἐστιν αὐτῶν ἀκούειν γραφόντων ὕμνος προσόδιον, — ὕμνος παιᾶνος καὶ τὰ ὅμοια.*

[1]) Vgl. oben S. 33. Umgekehrt wurde auch Apollo als Dionysos gefeiert, wie aus Menander *περὶ ἐπιδεικτ.* p. 446, 5 Sp. hervorgeht: *Δελφοὶ δὲ διπλῇ προσηγορίᾳ τιμῶσιν* (σέ, den Apollo), *Ἀπόλλωνα καὶ Διόνυσον λέγοντες.*

[2]) Crusius (Delph. H. S. 67) hält diese Aufstellung Mommsens für falsch. „Zeus und die Zwölfgötter haben an den Theoxenien nichts zu suchen; Apollo war bei dem Feste nie Nebenfigur, sondern stets Hauptgottheit." Letzteres ist ohne Zweifel richtig; ersteres möchte ich bezweifeln aus Gründen, die gleich unten folgen werden.

[3]) *Ἀμφικτίονας* ist die Schreibweise des Steines.

falls auf die Pythien bezieht. Aber diese waren, wenigstens für das grössere Publikum, nicht ἔτεια, sondern penteterisch, und wenn unten v. 131 folgt: *Πυθιάσιν δὲ πενθετήροισ[ι τ]ροπαὶ[ς]*, so bildet das eben einen Gegensatz zu v. 110. Ich verstehe also unter den ξένια ἔτεια die Theoxenien selbst, an welchen das Lied der versammelten Göttergemeinde „gezeigt", d. h. vorgesungen wurde. Die Behauptung, dass die Zwölfgötter an den Theoxenien in Delphi anwesend gedacht wurden,[1]) darf man also doch nicht so ohne weiteres abweisen.

Weiter interessiert uns noch folgendes: Apollo befiehlt für Bacchos (v. 131) an den Pythien (also im August) *θυσίαν χορῶν τε πο[λλῶν] κυκλίαν ἅμιλλαν;*[2]) Dithyramben für Dionysos im Hochsommer! Wo bleibt da die Plutarchische Theorie? Weiter soll Bacchos mit einer Statue[3]) beschenkt werden ‚ἁλιοφεγγ[έ]σ[ι]ν ἀρχο[ύσαις] ἴσον'. Weil erklärt wohl richtig: „Wenn die Tage gleich lang sind wie die Nächte, an der Herbst-Tagundnachtgleiche", fährt dann aber fort: „Also am Anfang der drei Wintermonate, während welcher Dionysos allein in Delphi herrscht". Aber erstens beginnen diese auch nach Plutarchs Theorie noch nicht an der Herbst-Tagundnachtgleiche und zweitens ist mit dieser Theorie, wie man sieht, für unsere Zwecke nicht das Geringste anzufangen. — Zur selben Zeit soll endlich dem Dionysos ein ‚πρέπον ἄντρον' geschaffen werden. Sollte hiebei an das Grab des Gottes im Tempel zu denken sein? Aber wozu dieses schon im Herbste? Ging etwa doch, wie Ross glaubt, die Begräbnisfeier der Auffindung des Bacchoskindes voraus?

Man sieht, hier sind noch einige Probleme vorhanden, die mit dem uns bis jetzt verfügbaren Materiale kaum lösbar sind. Soviel aber hat der neue Fund gelehrt: Die strenge Scheidung der 9 apollinischen Sommermonate von den 3 dionysischen Wintermonaten war im 4. Jahrh. v. Chr. noch nicht vorhanden, ja war vielleicht überhaupt nie vollkommen durchgeführt, sondern existierte mehr der

---

[1]) Hesych.: *Θεοξένια κοινὴ ἑορτὴ πᾶσι τοῖς θεοῖς.*

[2]) Vgl. Soph. Trach. 218: *ἰδοῦ μ' ἀναταράσσει εὐοῖ μ' ὁ κισσὸς ἄρτι βακχίαν ὑποστρέφων ἅ μ ι λ λ α ν.*

[3]) *ἄβρὸν ἄγαλμα Βάκχο[υ] ἐν ΕΓ . Ρ . . . χρυσέωι λεύντων στῆσαι.* Vielleicht *ἐν ἐπιβάθρῳ* (auf einem Untergestell)?

Theorie nach, welche in hellenistisch-römischer Zeit unter dem Einflusse stoisierender Religionsphilosophie ausgebildet worden sein mag. Wirklich alte Tradition war nur, dass Apollo die unfreundliche Jahreszeit bei den Hyperboreern zubrachte und dass er im Sommer heimkehrte. Während seiner Abwesenheit kam naturgemäss der Kult des Dionysos mehr zur Geltung.

Doch nunmehr ist es Zeit zu unserem Bacchylides zurückzukehren und die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung zu seiner Erklärung zu verwerten. Vor allem haben wir gelernt, dass wir Plutarch nur mit Vorsicht als Kommentar zu unserem Gedichte benützen dürfen. Nur soweit dürfen wir ihm unbedenklich folgen, dass wir das Lied, aus dessen Einleitung unzweideutig hervorgeht, dass es in Delphi v o r der Epiphanie des Apollo gesungen ist, für einen Dithyrambus erklären, der während der Vorherrschaft des Dionysos in Delphi zur Aufführung gebracht wurde. Der Inhalt des Liedes entspricht den Vorschriften des Plutarch im allgemeinen: die μεταβολή im Schicksal des kriegsgewaltigen Helden, der eine mächtige Stadt in Flammen hat aufgehen lassen um kurz darauf selbst sich den Flammentod zu bereiten, ist ohne weiteres klar. Das πάθος freilich schildert der Dichter nicht selbst, er deutet es nur an wie durch einen geheimnisvollen Schleier. Aber es wäre verfehlt hierin einen Beweis gegen den Dithyrambus erblicken zu wollen. Denn erstens kann die Musik dem verständigen Hörer manches gesagt haben, was der Text verschweigt; und ferner dürfen wir wohl in dieser mehr andeutenden als ausführenden Manier eine individuelle Eigentümlichkeit des Bacchylides erblicken. Man betrachte nur das vorhergehende (15.) Lied! Da ist erzählt, wie Menelaos und Odysseus als Abgesandte der Griechen nach Troia kommen um die Rückgabe der Helena zu fordern und so durch gütlichen Vergleich den Krieg zu beendigen. Mitten in der Rede des Menelaos, der eindringlich vor der ὕβρις warnt, bricht scheinbar das Lied ab. Aber was wollte der Dichter nur zeigen? „Die Menschen beschuldigen immer Zeus, wenn ihnen ein Unglück zustösst," meint Menelaos; „aber die Götter sind nicht schuld an dem Unglück der Erdenkinder, sondern diese selbst mit ihrer

ὕβρις, die sogar die mächtigen Giganten gestürzt hat.“ Das Gedicht schliesst also mit einem ahnungsvollen Ausblick auf den nach des Dichters Ansicht selbstverschuldeten Untergang der Stadt Troia. Das Weitere bleibt der Phantasie des Zuhörers überlassen. Nicht anders verhält es sich mit dem 18. für Athen gedichteten Liede. Da wird Theseus gefeiert, aber nicht als athenischer Fürst und Einiger des Landes, sondern als der jugendliche Held, der die Unholde besiegt hat und eben erst im Begriffe ist attischen Boden zu betreten. „Wer ist der kühne Held?“ fragt freudig erregt der Chor. Die Antwort bleibt bei aller farbenprächtigen Schilderung des jugendlichen Kriegers geheimnisvoll; Aigeus, der in dem Fremdling bald seinen eigenen Sohn erkennen soll, weiss den Namen desselben nicht zu nennen. Nur dass er naht, steht fest, und dass, wie es in der Schlusszeile heisst, sein Ziel das herrliche Athen ist. Alles Weitere bleibt wieder dem Zuhörer zur Ausmalung überlassen.

Angesichts dieser Tatsachen wird man sich wohl hüten mit Wilamowitz das 15. oder 16. Gedicht des Bacchylides oder beide für verstümmelt zu halten. Die letzten Verse beider Gedichte sind fast tadellos überliefert, sodass nicht einzusehen ist, warum hier etwas fehlen sollte. Mag uns das plötzliche Abbrechen noch so seltsam erscheinen, wir haben hier mit einer entschiedenen Eigentümlichkeit des bacchylideischen Dithyrambenstiles zu rechnen.

Alle weiteren Einwände, welche gegen den dithyrambischen Charakter des Liedes erhoben werden könnten, lassen sich leicht entkräften. Man könnte sagen, dass die Deianira-Erzählung trotz ihrer Tragik dem enthusiastischen Wesen des Dithyrambus nicht entspreche, wie es die Theoretiker uns schildern.[1]) Aber dass diese Theorien nicht für jeden Dithyrambus massgebend sind, dass vielmehr der Begriff dieser Dichtungsart schon frühzeitig viel weiter gefasst wurde, lehrt uns Bacchylides selbst z. B. durch sein Io-Gedicht, in dessen nüchterner, trockener Poesie wir kaum einen Dithyrambus vermuten würden, wenn uns nicht der Schluss eines Besseren belehrte. — Ein anderer Einwand könnte von Plutarch ausgehen, welcher berichtet, dass die Delphier während der Vorherrschaft des Dionysos diesen Gott κατακαλοῦνται,

[1]) Proclos bei Westphal metr. Gr. 245, 14; Philochoros bei Athen. XIV p. 628 a u. a.

während in unserem Gedicht der Name des Dionysos nicht genannt, ja nicht einmal eine Beziehung zu ihm auch nur angedeutet ist. Die Zurückweisung dieses Argumentes fällt uns nicht schwer, wenn wir uns an den neugefundenen Päan (= Hymnos) an Dionysos erinnern: Was Plutarch an jener Stelle sagt, gilt weniger für den Dithyrambos als für den Hymnos an Dionysos; denn dieser Dichtungsgattung fällt bekanntlich die Aufgabe des *ἀναχαλεῖσθαι* im höchsten Masse zu. — Der Einwand, dass unser Gedicht *οὐδὲν πρὸς Διόννσον* enthalte, bedarf wohl keiner weiteren Widerlegung.

Wir ermangeln aber auch nicht eines positiven Beweises. Er ergibt sich aus der richtigen Beurteilung der 12 Einleitungsverse unseres Gedichtes. In diesen haben wir schon früher dem Inhalte nach eine Art von kletischem Hymnus an Apollo erkannt; der Form nach sind sie nichts anderes als das dem späteren Dithyrambenstil charakteristische *προοίμιον*, seit Aristophanes besonders unter dem Namen der *ἀναβολή* bekannt. Mir selbst ist dieses Verhältnis erst klar geworden durch Crusius' trefflichen Artikel ‚Dithyrambos' bei Pauly-Wissowa sowie durch genaueres Studium von Aristot. Rhet. III 14 p. 1415a, auf welche Stelle mich Professor Crusius, dessen freundlicher Unterstützung ich vieles in dieser Untersuchung verdanke, besonders hingewiesen hat.

Die Prooimia der Dithyramben hatten drei hervorstechende Eigenschaften:

1. Sie hatten in der Regel einen losen oder keinen Zusammenhang mit dem Thema.
2. Sie waren oft ziemlich lang im Verhältnis zum ganzen Lied.
3. Sie griffen im Ausdruck zurück auf den alten Hymnenstil.

ad 1. Aristot. spricht an der bezeichneten Stelle der Rhetorik vv. 7ff. von den Einleitungen der epideiktischen Reden und vergleicht dieselben mit den Prooimien der Dithyramben (*τὰ τῶν διθυράμβων προοίμια ὅμοια τοῖς ἐπιδεικτικοῖς*). Dort heisst es nun, dass die Einleitungen durchaus nicht in Verbindung zu

stehen brauchen mit dem eigentlichen Thema;[1]) als Beispiel wird das *προοίμιον* der „Helena" des Isokrates angeführt, welches in der Tat in 13 einleitenden Paragraphen alle möglichen Gedanken entwickelt, die aufs Thema nicht im mindesten hinweisen. Ähnlich müssen also die Prooimien der Dithyramben beschaffen gewesen sein. Die 12 Einleitungsverse bei Bacchylides bieten das klarste Beispiel einer solchen *ἀναβολή*, die mit dem Thema nichts zu tun hat.

ad 2. Die Länge der *ἀναβολαί* im neueren Dithyrambos gab dem Aristophanes Anlass zum Spott. Vgl. av. 1383 ff., wo der Dithyrambendichter Kinesias verspricht aus den Wolken *καινὰς ἀεροδονήτους καὶ νιφοβόλους ἀναβολάς* herunterzuholen und hierauf eine sehr schwülstige Anrufung der Wolken zum besten gibt; ferner nub. 595 ff., wo ganz ähnlich wie bei Bacchylides der Herrscher Phoibos in der *ἀναβολή* angerufen wird.[2]) — Bei Bacch. nun nimmt das Prooimion 1/3 des ganzen Gedichtes ein; hier haben wir also schon die Ansätze zur späteren Ausartung der *ἀναβολαί*. Nicht viel anders verhält es sich im Io-Gedichte: auch dort haben wir 14 Verse Einleitung bei einer Gesamtzahl von 51 Versen, also wieder 1/3 des Ganzen. Man wird sich jedenfalls hüten müssen dieses Missverhältnis von Einleitung und Hauptthema als Argument für die Unvollständigkeit der erhaltenen Gedichte auszuspielen.

ad 3. Die Form der oben erwähnten Parodien bei Aristophanes zeigt uns deutlich, dass die Dithyrambendichter in ihren Prooimien zurückgriffen auf den alten Hymnen- und Nomenstil. Der Scholiast zu Aristoph. nub. 596 bezeugt das noch ausdrücklich: *μιμεῖται τῶν διθυράμβων τὰ προοίμια· συνεχῶς γὰρ χρῶνται ταύτῃ τῇ λέξει.* Machen wir nun die Probe auf die Einleitung des Deianira-Gedichtes, so müssen sich hier zum Teil dieselben *τόποι* wie bei den offiziellen kletischen Hymnen nachweisen lassen. Dies ist denn auch der Fall:[3])

---

[1]) *τὰ ἐνδόσιμα δεῖ ἢ ξένα ἢ οἰκεῖα εἶναι τῷ λόγῳ.* Dem Gedanken nach richtiger wäre wohl: *δεῖ δὲ ξένα, οὐκ οἰκεῖα* oder *μᾶλλον ξένα ἢ οἰκεῖα*, wie Spengel vermutet hat.

[2]) Das nannte man *ἀμφιαναπτίζειν*.

[3]) Vgl. zum folgenden besonders Adami, De poëtis scaenicis Graecis hymnorum sacrorum imitatoribus. Dissert. inaug. Leipzig 1900 (= Fleckeisens Jahrbb. 26. suppl. S. 215 ff.).

Der erste τόπος war gewöhnlich die Anrufung der Musen oder des Gottes, dem das Lied geweiht war, meistens mit ἄγε beginnend. Bei Bacchylides nannte das erste Wort den pythischen Gott, dann folgte, wahrscheinlich mit ἄγε, eine Anrufung seines Liedes (*Πυθίον ἄγ' οἰμ'*). — Weiter war oft der Lieblingsaufenthaltsort des Gottes angegeben oder mehrere Orte zugleich, an welchen er gerne weilte, mit εἴτε — εἴτε eingeführt. Vgl. hymn. Orph. XLII in Misam v. 5 ff.: *εἴτ' ἐν Ἐλευσῖνος τέρπῃ νηῷ θυόεντι, εἴτε καὶ ἐν Φρυγίῃ . . μυσιπολεύεις ἢ Κύπρῳ τέρπῃ . . ἢ . . πεδίοις ἐπαγάλλεαι ἁγνοῖς Αἰγύπτου παρὰ χεῦμα.* Hiemit vergleiche man Bacch. v. 5 ff.:

εἴτ' ἄρ' ἐπ' ἀνθεμόεντι Ἕβρῳ δάφνᾳ ἀγάλλεται ἢ δολιχαύχενι κύκνῳ. — *ἀγάλλομαι, ἄγαλμα* ist ein Lieblingsausdruck der Hymnen: vgl. Adami S. 240.

Noch zahlreiche Beispiele ganz ähnlicher Satzfügungen im Hymnenstile führt Adami auf (S. 227 f.). Wie bei Bacch. der Schwan genannt ist, an dem sich Apollo bei den Hyperboreern erfreut, so heisst es im 55. orph. Hymnus von Aphrodite: *εἴτε — εἴτε — ἢ καὶ κυκνείοισιν ὄχοις ἐπὶ πόντιον οἶδμα ἐρχομένη χαίρεις κητῶν κυκλίῃσι χορείαις.* Um andere Stellen zu übergehen sei noch auf Plato hingewiesen, der sich im Phaedrus, wie Menander *περὶ ἐπιδεικτ.* p. 335 Sp. hervorhebt, genau der Form des kletischen Hymnus bedient, wenn er sagt: *ἄγετε δὴ Μοῦσαι λίγειαι, εἴτε δι' ᾠδῆς εἶδος μουσικόν, εἴτε διὰ γένος τὸ Λιγύων ταύτην ἐπέσχετε τὴν ἐπωνυμίαν.*

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen: Das Deianira-Gedicht des Bacchylides ist ein für Delphi bestimmter Dithyrambus, aufgeführt zur Zeit der Vorherrschaft des Dionysos dortselbst, aber jedenfalls kurz vor dem hohen Feste der Epiphanie Apollos, also etwa im Mai-Juni. Die scheinbar hochwichtigen Angaben Plutarchs über die Einteilung des delphischen Kirchenjahres in 9 apollinische Sommer- und 3 dionysische Wintermonate können für die Zeit des 4. und 5. Jahrhunderts v. Chr. noch keine Geltung haben, da die neuen delphischen Funde hievon nicht nur nichts bestätigen, sondern direkt widersprechen. Der Schluss des Liedes ist vollständig erhalten; das plötzliche Abbrechen und die andeutende Darstellungsweise erklären sich aus dem individuellen Stile des Dichters, das schein-

bare Missverhältnis zwischen Einleitung und Hauptteil aus dem Wesen des jüngeren Dithyrambus, als dessen Vorläufer Bacch. sich hier offenbart. Das Lied mag deshalb in die spätere Schaffensperiode des Dichters, vielleicht in die Zeit seiner „Verbannung im Peloponnes", gehören.

Es erübrigt noch zum Schlusse den Text der schlecht überlieferten ersten acht Verse soweit als möglich festzustellen.

v. 1. . . . . *ιον* ist unbedenklich in *Πυθ]ίον* zu ergänzen; hierauf glaubt Blass, ‚quamvis obscure', zu erkennen *ΑΓΟΙΜ* und schreibt demnach *ἄγ' οἶμ'*, mit der Bemerkung ‚supplevi ut potui'. Um über die Richtigkeit der Blassischen Lesung urteilen zu können, müsste man den Papyrus selbst eingesehen haben; wohl aber lässt sich der so gewonnene Text durch Belegstellen stützen. *οἶμος*, urspr. „der Pfad",[1]) dann übertragen „die Liedweise" (wie *οἵμη*), findet sich ganz ähnlich mit dem Imperativ verbunden bei Pind. Ol. IX 47 (*ἔγειρ' ἐπέων σφιν οἶμον λιγύν*), einem Gedichte, das auch sonst noch Anklänge an unser Lied zeigt (Pind. v. 48 *ἄνθεα δ' ὕμνων*, Bacch. v. 8 *παιηόνων ἄνθεα*). Besonders aber vergleiche man Callim. h. I 78: *Φοίβου δὲ λύρης εὖ εἰδότας οἴμους*.

v. 2. *ὁλκ]άδ'* Sandys. Belegstellen aus Pindar wurden schon oben[2]) angeführt. Mit besonderer Vorliebe haben dann die römischen Dichter den Vergleich der Poesie mit der Seefahrt

[1]) Etym. M. s. v.

[2]) S. 28 A. 2.

Dieser bildliche Gebrauch von *ὁλκάς* kann vielleicht auch ein Glossem des Hesychios verständlich machen; er erklärt (s. v.): *ὁλκάς· πλοῖον· ναῦς φορτηγός· ἀηδών· εἰρήνη*. Die letzten beiden Erklärungen sind dem Herausgeber Moritz Schmidt dunkel geblieben. Dass das Handelsschiff im Gegensatz zur *ναῦς μακρά* den Frieden symbolisieren kann, scheint mir verständlich. Aber *ἀηδών*? Dieses Wort ist in hellenistischer Zeit allgemeine Bezeichnung für „Lied" (weil eben die Nachtigall ‚*συμπάντων ἀοιδοτάτη πετεηνῶν*' ist. Theokr. XII 7); Kallimachos ruft einem verstorbenen Freunde und Kunstgenossen die Worte nach (Epigr. II 5, Schneider): „Du selbst bist tot, aber deine Lieder leben" (*αἱ δὲ τεαὶ ζώουσιν ἀηδόνες*). Hesychios wird diese Bedeutung des Wortes im Auge gehabt haben, gibt also für *ὁλκάς* die übertragene Bedeutung „Lied", dieselbe, welche aus dem Gleichnis bei Bacch. sich ergibt.

ausgeführt.[1]) Das Schiff ist golden, weil es die Muse sendet, *Οὐρανία*, die bei B. V 13 *χρυσάμπυξ* heisst. Es kommt also aus dem Musenlande (*παρὰ Πιερίδων Μουσᾶν* XIX 3); das stand wohl da und deshalb halte ich

v. 3. die Ergänzung von Blass *Πιερ]ίαθε[ν* für sehr angemessen. Dann bleibt als Epitheton für die Muse fast nur *εὔθ]ρονος* übrig, das auch bei Pindar den Horen, den Kadmostöchtern und anderen göttlichen Wesen beigegeben wird.

v. 4. . . . . *άτων* hat Kenyon zu *πολυφάτων*, Jebb zu *ἀβροτάτων* ergänzt. Letztere Ergänzung empfiehlt sich aus metrischen Gründen: die Gegenstrophe (v. 16) zeigt Länge zu Beginn des ersten Fusses.

Wir haben also bisher: „Auf, o Sang des pythischen Gottes, da mir die schönthronende Urania ein goldenes Schiff gesandt hat aus Pierien, voll der feinsten Hymnen." Nun fehlt zu Anfang von

v. 5., wie die antistr. (v. 17) zeigt, ein Daktylus und im folgenden ist Apollo als Subjekt zu ergänzen; diese Ergänzung wäre hart, wenn man bis auf v. 1 zurückgreifen müsste; wir dürfen also in der Lücke eine nochmalige Erwähnung des Gottes vermuten und ich wüsste nichts Besseres als *θεοῦ χάριν*, was Desrousseaux vorgeschlagen hat. — Es folgt aber noch eine Schwierigkeit am Ende dieses Verses; der entsprechende Vers der Antistrophe hat am Schluss vier Längen, während der Schluss von v. 5 nach der Überlieferung lautet: — ⏑ — — (*-εντι Ἔβρῳ*), mit kurzer drittletzter Silbe und dazu mit kaum erträglichem Hiatus. Blass hat dem abzuhelfen gesucht durch Einschiebung von *που*: „irgendwo am blumenreichen Hebrus". Das scheint mir nun wenig poetisch und auch unnötig; Apollo weilt eben „am Hebrus", d. h. im Hyperboreerlande.[2]) Ich möchte ein anderes Auskunftsmittel vorschlagen. Wir haben gesehen, dass Bacch. in v. 34 den Fluss Euenos mit dem altertümlichen, selten mehr ge-

[1]) Prop. III 3, 22 (Baehrens): non est ingenii cumba gravanda tui. — Ovid. fast. II 3: nunc primum velis, elegi, maioribus itis, und viele andere Stellen, gesammelt und besprochen bei G Riedner, „Typische Äusserungen der römischen Dichter über ihre Begabung, ihren Beruf und ihre Werke". Beilg. zum Jahresberichte des K. Neuen Gymn. in Nürnberg 1902/3, § 18.

[2]) Vgl. Aristoph av. 769 ff.

brauchten Namen Lykormas nennt. Einen solchen älteren Namen gab es nun auch für den Hebrus: (Ps.)-Plutarch *περὶ ποταμῶν* III 1 erzählt,[1]) derselbe habe früher *Ῥόμβος* geheissen, *προσηγορίαν εἰληφὼς ἀπὸ τῆς συστροφῆς τῆς καταφορᾶς τοῦ ὕδατος* (also war der ursprüngliche Name wohl *Στρόμβος*, von *στρέφω*, vgl. Pape, Wörterbuch der Eigennamen s. v. *Ἕβρος*).[2]) Wir haben demnach, wie beim Euenos, einen älteren auf die Natur des Flusses hinweisenden Namen und einen jüngeren mythologischen vor uns. Hebros war nach Plutarch der Sohn des thrakischen Königs Kasandros und wurde von der Liebe seiner Stiefmutter Damasippe verfolgt. Als er diese nicht erhörte, klagte Damasippe ihn beim König der nämlichen verbotenen Gelüste an, welche sie selbst beherrschten (eine Kopie der Geschichte von Anteia und Bellerophontes, Il. *Z* 160 ff.). Kasandros aufs höchste erzürnt verfolgte seinen Sohn, dieser wurde wahnsinnig und stürzte sich in den nach ihm benannten Fluss Rhombos. — Die Erzählung gehört genau in dasselbe Kapitel der Flusssagen wie die vom Lykormas-Euenos und viele andere.[3])

Interessieren konnte eine solche Sage nur dann, wenn der altertümliche Name sich wirklich in der Literatur, bei Dichtern, noch fand, sodass man ihn erklären musste. Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass Bacch. *ἐπ' ἀνθεμόεντι Στρόμβῳ* geschrieben hat; die erforderlichen Längen sind auf diese Weise hergestellt, der Hiatus ist beseitigt. *Ἕβρῳ* kann als Glossem schon früh in den Text gekommen sein.

v. 6. *δάφνᾳ ἀ]γάλλεται* Blass, wohl nach der schönen Beschreibung bei Pind. Pyth. X 40: *δάφνᾳ τε χρυσέᾳ κόμας ἀναδήσαντες εἰλαπινάζοισιν εὐφρόνως*. Nach derselben Stelle (v. 37) könnte man auch *Μοίσᾳ* oder *Μούσᾳ* (Bacch. gebraucht beide Formen) ergänzen. — Nach *κύκνῳ* ist Punkt zu setzen; in v. 7 beginnt

[1]) Aus dem 11. Buch des Timotheos *περὶ ποταμῶν*, desselben, der auch *Ἀργολικά* schrieb (Müller Fr. h. Gr. IV 522), vielleicht auch desselben, den Steph Byz. v. *Τάλλος* nennt. Eine Identifizierung ist bei den vielen Gelehrten gleichen Namens sehr schwer.

[2]) *Ῥόμβος* und *Στρόμβος* decken sich fast in der Bedeutung; Hesych. erklärt eines durch das andere. Vielleicht gehört auch das *Σκόμβρος*-Gebirge auf welchem nach Aristot. Meteor. I 13 der Hebrus entspringt, hieher.

[3]) Vgl. im nächsten Kap. S. 61.

bereits die Überleitung zum eigentlichen Thema, zum Herakleslied. Ausserdem zeigt auch der Übergang von der dritten zur zweiten Person, dass hier ein stärkerer Einschnitt zu machen ist.

v. 7. Nachdem der Dichter gesagt hat: „Hymnen habe ich bereit für den Gott, der am Hebros weilt", kommt ihm der Gedanke: „Doch diese Hymnen kann ich jetzt noch nicht verwerten". Die Ausdrückung dieses Gegensatzes am Anfang des Verses ist unerlässlich. Zudem ist in der Ergänzung von Blass ὄφρ' ἂν ἀ]δεῖᾳ das ἄν gut entbehrlich, ja fehlt sogar besser. Über die Partikeln, die einen Zeitpunkt bestimmen, bis zu welchem etwas geschieht (ἕως, ὄφρα etc.), sagt Matthiae in der Griech. Gr. II S. 1198 § 522: „Sie stehen mit dem Konjunktiv und ἄν, wenn die Handlung, bis zu welcher eine andere dauert, noch ungewiss ist, und nur unter Voraussetzung gewisser Umstände, z. B. Soph. O. C. 113 σύ μ' ἐκποδὼν ὁδοῦ κρύψον κατ' ἄλσος, τῶνδ' ἕως ἂν ἐκμάθω, τίνας λόγους ἐροῦσιν (was vielleicht nicht erfolgt). Ist aber das Ziel eine Handlung, die man als gewiss erfolgend betrachtet, so wird ἄν ausgelassen: Soph. Ai. 1183 ἀρήγετ', ἔστ' ἐγὼ μόλω (er will nämlich bestimmt zurückkommen)." Auch von Apollo wird an unserer Stelle erwartet, dass er bestimmt zurückkomme; man wird also vermeiden ein ἄν zu ergänzen, selbst wenn sich die obige Regel nicht so bestimmt formulieren lassen sollte; statt dessen wird man das notwendige δέ einsetzen: ὄφρα δ' ἀ]δεῖᾳ κτλ. — ἀδεῖαι ist von erster Hand geschrieben; das Schluss-ι ist sodann in ν korrigiert, wahrscheinlich richtig, sodass ἀδεῖαν zu φρένα zu beziehen ist im Sinne von laetus, wie es bei den Tragikern häufig vorkommt (Soph. O. R. 82).

v. 8. Die Ergänzung dieses Verses ist äusserst schwierig. Denn einerseits fehlen vor ἵκῃ. wenigstens nach dem korrespondierenden v. 20, fünf Silben, andrerseits bietet die Lücke wenig Raum, sodass schon die Ergänzung von Blass (8 Buchstaben), wie er selbst gesteht, fast zu gross erscheint. Nun ergibt sich aus dem Anfang von v. 20 folgendes Metrum: ⏑⏑–⏑⏑–⏑ (oder ⏑⏑–⏑⏑–⏑, je nachdem man die erste Silbe von ὀβριμοδερκεῖ als Positionslänge fasst oder nicht).[1]) Blass tut das erstere, wie er

[1]) Bei der muta cum liquida muss dies für Bacch von Fall zu Fall entschieden werden. In c. XIX 32 ist ὀβριμοσπόρου von A[s] in ὀμβριμοσπόρου

durch das Querstrichelchen zwischen β und ϱ andeutet, ergänzt aber trotzdem in v. 8 nach der anderen Messung ὅπῐ Πῡ́θο̄ᾰ]δ ἴκῃ̄, bzw. ὅπῐ Πῡ́θῶ]δ ἴκῃ̄. Die Ergänzung leidet noch an einem dritten Bedenken: das Digamma von ὀπί müsste bei der letzten Silbe von τερπόμενος (v. 7) Positionslänge bewirken, was sonst bei Bacchylides so wenig der Fall ist wie bei Pindar.[1]) — Eine Ergänzung, die dem engen Raum der Lücke entspräche, weiss ich nicht vorzuschlagen; das δ' vor ἵκῃ könnte ein Rest von οἴκαδ' sein; für den Anfang aber wäre dann noch ein Daktylus von höchstens vier Buchstaben zu finden, deren erster noch dazu ein Konsonant sein müsste. Da mir solches nicht gelungen ist, muss ich leider mit einem non liquet schliessen, mit dem Bemerken, dass ich, was den Sinn betrifft, nach Alkaios ergänzen würde:

ὄφρα δ' ἁ]δεΐαν φρένα τερπόμενος
θερινῶν (oder λιγυρῶν) οἴκα]δ' ἵκῃ παιηόνων
ἄνθεα πεδοιχνεῖν κτλ.

---

korrigiert, woraus man aber nicht schliessen darf, dass schon Bacch. die Form mit μ (durch fälschliche Ableitung von ὄμβρος entstanden) gekannt habe. Blomfield zu Aisch. Sept. 795 hat dieses μ als additamentum recentioris aevi gegen G. Hermann nachgewiesen. Auch bei Pindar schreibt man jetzt ὄβριμος.

[1]) Blass. praef. p. XXVII.

III.

Idas und Marpessa.

(Bacch. c. XX)

Nur Trümmer der ersten elf Verse sind uns von dem Gedichte erhalten, in welchem Bacchylides die Sage von Idas und Marpessa erzählte. Ich möchte im folgenden auf diese in mancher Hinsicht bemerkenswerte Sage etwas näher eingehen und untersuchen, ob wir über ihre Behandlung bei Bacchylides nicht vielleicht auf Umwegen näheren Aufschluss erhalten können.

Zur allgemeinen Orientierung gebe ich zunächst die Erzählung nach Apollodor (I 7, 8); sie lautet etwa folgendermassen:

Euenos, König von Pleuron in Ätolien,[1]) hat eine von Apollo umworbene Tochter Marpessa. Diese wird von Idas, dem Sohn des Aphareus, auf einem Flügelwagen, den er von Poseidon erhalten, geraubt. Euenos setzt den Fliehenden zu Wagen nach und kommt an den Fluss Lykormas; da er sie nicht einholen kann, so stürzt er sich aus Verzweiflung in die Wellen, nachdem er zuvor seine Rosse geschlachtet. Seitdem trägt der Fluss seinen Namen. Idas aber kommt nach Messenien, wo ihm Apollo das Mädchen entreisst. Es kommt zum Kampfe zwischen dem Sterblichen und dem Gott: da schlichtet Zeus den Streit, indem er der Jungfrau die freie Wahl ihres Gatten überlässt; diese wählt den Idas, aus Furcht, Apollo möchte sie im Alter verlassen.

Die ersten Spuren dieser Sage treffen wir in der homerischen Presbeia (I 557 ff.), wo Marpessa als die schlankfüssige Euenostochter und Idas als der stärkste Mann seiner Zeit bezeichnet

[1]) Nach Apollod. I 7, 7 ist er auch Urenkel eines Pleuron. Thestios, der Vater der Althaia (Bacch. V 137) und, nach gewöhnlicher Annahme, auch der Leda, ist sein Bruder, den man sich gleichfalls in Pleuron herrschend dachte. So kann die Gelehrsamkeit eines Lykophron Helena mit den Worten umschreiben (v 143): *τῆς πενταλέκτρου θυιάδος Πλευρωνίας*. Auch Bacch. dachte sich Pleuron als den Herrschersitz des Euenos (c. XX 10).

wird, der sogar gegen Apollo den Bogen spannte um der schlankfüssigen Braut willen; diese aber (v. 563) hatte das Schicksal des trauernden Eisvogels und weinte, da der Ferntreffer sie entraffte (*ἀνήρπασε*). Nach diesen Worten muss man wohl mit Drexler [1]) annehmen, dass Apollo nach homerischer Anschauung in dem Kampfe zunächst Sieger blieb und seinen Raub wirklich ausführte. Das zeigt auch das Epigramm vom Kypselos-Kasten (Paus. V 18, 1), aus welchem trotz der verderbten Textüberlieferung hervorgeht, dass Idas dem Gotte die geraubte Braut später wieder entreisst.[2])

Dieser homerischen oder epischen Tradition, wie wir sie nennen können, folgt dann jene spätere, nach welcher Zeus, sei es selbst, sei es durch seinen Boten Hermes,[3]) in den Kampf eingreift und eine friedliche Lösung herbeiführt. — Wann ist diese jüngere Sagenform entstanden? Ich beobachte sie in der Poesie zuerst bei Simonides, dessen Erzählung uns hier besonders interessiert, weil sie auf das den gleichen Stoff behandelnde Gedicht seines Neffen Bacchylides eingewirkt haben könnte. Sie findet sich in den Scholien zur oben besprochenen Iliasstelle (Dindorf). Dort werden zwei voneinander ziemlich abweichende Versionen der Idas-Sage gegeben, die zweite ohne Quellenangabe, die erste mit den abschliessenden Worten: *οὕτως δὴ Σιμωνίδης τὴν ἱστορίαν περιείργασται.* Wir erinnern uns zwar an das auf S. 9 über die Unzuverlässigkeit der Subskriptionen in den Homerscholien Gesagte, nehmen aber doch an, dass die Erzählung wenigstens der Hauptsache nach einem Simonideischen Gedichte

---

[1]) Bei Roscher v. Idas Sp. 96.

[2]) Das Epigramm lautet in der Überlieferung:

Ἴδας Μάρπησσαν καλλίσφυρον, ἅν οἱ Ἀπόλλων
Ἅρπασε, τὰν ἐκ ναοῦ πάλιν ἄγει οὐκ ἀέκουσαν.

Hiezu Siebelis: *ναός* h. l. est Apollinis. Aber der zweite Vers ist nicht nur metrisch, sondern auch sachlich unmöglich; Apollo wird die Geraubte doch nicht in seinem Tempel verstecken! Glänzend emendiert wurde der Vers von Fröhner im Rhein. Mus. 1892 S. 291:

Ἅρπασε, τὰν Εὐάνου, ἄγει πάλιν κτλ.

Die Korruptel beruht offenbar darauf, dass der Abschreiber mit dem Namen nichts anzufangen wusste.

[3]) Auf einer tyrrhen. Amphora (Gerhard A. V. I t. 46, 1) erscheint statt Hermes Iris.

folgt. Greifen wir die Hauptpunkte heraus! Idas ist nach Simonides nur dem Namen nach ein Sohn des Aphareus, in Wirklichkeit ein Poseidonsprosse. Er stammt aus Lakedaimon.[1]) Da er nach der Hochzeit Verlangen hat, kommt er nach dem chalkidischen Ortygia[2]) und entführt von dort die Euenostochter mit Hilfe der Rosse des Poseidon. Euenos geht aus die Tochter zu suchen; da er sie nicht erreichen kann, stürzt er sich in den Lykormas, der nach ihm benannt wird (Schlachtung der Rosse fehlt). In dem (messenischen) Orte Arene[3]) trifft Idas mit Apollo zusammen. Es kommt zum Kampfe, da schreitet Zeus ein und stiftet in der bekannten Weise Frieden.

Man sieht, die Erzählung stimmt im ganzen mit Apollodor überein, doch ist sie reicher und individueller. Behalten wir sie einstweilen im Gedächtnis und betrachten wir nun auch die zweite Scholiastenversion, deren Quelle uns leider nicht genannt wird. Sie weicht in so merkwürdiger Weise von der ersten Version ab, dass ich glaube den grössten Teil des Scholions in Übersetzung wiedergeben zu müssen:

„Euenos, Sohn des Ares, König von Ätolien, der eine wunderschöne Tochter namens Marpessa hatte, forderte die Freier derselben zum Wagenwettkampf heraus, indem er sagte, er wolle sie demjenigen geben, den er bei der Verfolgung (beim Wettrennen) nicht einholen könne; denjenigen aber, welche er überholte, schlug er die Köpfe ab und steckte dieselben zum abschreckenden Beispiel für die andern an die Mauer seines Hauses. Nachdem nun viele schon ihr Leben eingebüsst hatten, gelang es endlich dem Idas, dem Sohne des Aphareus — in Wirklichkeit stammte er von Poseidon —, nachdem ihm sein Vater windschnelle Rosse gegeben hatte, das Mädchen beim Reigentanz im Heiligtum der Artemis zu rauben.[4]) Als Euenos ihn nicht einholen

[1]) Er und sein Bruder Lynkeus sind ursprünglich messenische Heroen. Drexler a. a. O. Sp. 99.

[2]) Hierüber, wie überhaupt über die geographischen Begriffe der Sage, wird unten gehandelt werden.

[3]) Von Aphareus gegründet (Paus. IV 2, 3), nach dessen Gattin, der Mutter des Idas, benannt.

[4]) Hier fehlt, wie eine Wiederholung dieser Version bei Eustathios zu I 553 p. 776 zeigt, der Gedanke, dass Idas zuerst siegte, und dass er dann erst (nämlich als ihm trotz des Sieges Euenos die Tochter vorenthielt) den Raub ausführte.

konnte, schlachtete er seine Rosse und stürzte sich ins Meer, oder vielmehr in den Lykormas, der nach ihm Euenos benannt wurde. Als Idas aber dieser Gefahr entronnen war, trat ihm Apollo entgegen in der Absicht ihm das Mädchen zu entreissen" usw. Das übrige wie bei Simonides und Apollodor, nur dass Zeus den Hermes als Vermittler sendet.

Wir erkennen im ersten Teile dieser Erzählung sofort ein vollständiges Gegenstück zu der Sage von Pelops und Oinomaos. Auch dieser hat nach Pind. Ol. I 81 und fr. 135 schon dreizehn Freier seiner Tochter getötet, bis er dem vierzehnten selbst unterliegt;[1]) auch er ist ein mörderischer Sohn des Ares, der mit seinen windschnellen Rossen alle Kämpfer überholt, sie im Vorbeirennen durchbohrt und dann mit ihren Schädeln den Tempel seines Vaters schmückt;[2]) auch ihn besiegt Pelops nur durch die Hilfe des Poseidon, der ihm ein Gespann verleiht, welches noch schneller ist als das des Gegners. Auch der besiegte Oinomaos endlich gibt sich selbst den Tod, wenigstens nach Diod. IV 73. Die Verwandtschaft beider Sagen ist auch in ihrer genealogischen Verbindung angedeutet: nach Plut. parall. 40 hat Euenos eine Tochter des Oinomaos (Alkippe) zur Frau.

Dass Simonides von dieser ganzen Freiergeschichte nichts erzählte (es müsste doch wohl in der ersten Scholienversion stehen, wenn er es getan hätte), verdient Beachtung. Woher

[1]) Die Sage war schon in dem „Grossen Eöen" erzählt: Paus. VI 21, 10.

[2]) Vgl. Preller II 384 f., wo die wichtigsten Stellen zitiert sind. Ähnliche Sagen kehren übrigens bei vielen Völkern wieder. In Bezug auf die Kampfspiele der Freier denke man an Brünhilde im Nibelungenlied und besonders an die von Schiller übersetzte „Prinzessin Turandot". Dort sind es zwar geistige Wettspiele (Rätsellösung), aber das Schicksal der unglücklichen Bewerber ist dasselbe wie bei Euenos-Oinomaos:

„Sehet Prinz,
Die Köpfe alle, die dort auf den Toren
Zu sehen sind, gehörten Prinzen an,
Die toll genug das Abenteuer wagten
Und kläglich ihren Untergang drin fanden"

usw. I 1. — In der ‚historia Apollonii regis Tyri' gibt Antiochus jedem Bewerber seiner Tochter ein Rätsel auf; alle, welche dieses nicht zu lösen vermögen, und bisweilen auch solche, denen die Lösung gelungen ist, werden enthauptet und ihre Köpfe zur Warnung des Fürwitzes über dem Tore des Schlosses aufgehängt. — Vgl. über diese Sagen Rohde, Griech. Roman[2] S. 436 und 448 A.

aber stammt diese zweite Version? Wohl ebenfalls aus einer dichterischen Gestaltung der Sage; das wird man ohne weiteres zugeben. Schon der Wortlaut des Scholions und der Wiederholung desselben bei Eustathios weist, wie mir scheint, darauf hin. Wenn Euenos ein *γαμβροκτόνος* genannt wird (vgl. z. B. Lykophron 161), wenn von ihm gesagt wird, dass er die unterliegenden Freier *καρατομεῖ* (vgl. z. B. Eur. Rhesos 586; in Prosa hätte man etwa *ἀποκεφαλίζειν* gebraucht),[1]) wenn Eustathios, als ob er zu interpretieren hätte, schreibt: *τοὺς λειπομένους, ὅ ἐστιν ἡττωμένους, καρατομῶν* — so meint man doch beinahe die dichterische Vorlage durchschimmern zu sehen.

Da kommt nun ein Pindarscholion unseren Vermutungen in erfreulichster Weise zu Hilfe. Pindar legt nämlich Isthm. III (IV) 72 dem Riesen Antaios, mit welchem Herakles zu kämpfen hatte, dieselben Züge barbarischer Wildheit bei, wie wir sie bei Oinomaos und Euenos kennen gelernt haben. Dazu bemerkt der Scholiast (zu v. 92 Abel):

ἰδίως τὸν Ἀνταῖόν φησι τῶν ξένων τῶν ἡττωμένων τοῖς κρανίοις ἐρέφειν τὸν τοῦ Ποσειδῶνος ναόν. τοῦτο γὰρ ἱστοροῦσι Διομήδην τὸν Θρᾷκα ποιεῖν, Βακχυλίδης δὲ Εὔηνον ἐπὶ τῶν τῆς Μαρπήσσης (Heine für *Μαρσίππης*) *μνηστήρων· οἱ δὲ Οἰνόμαον, ὡς Σοφοκλῆς.*

Also kein anderer Dichter als unser Bacchylides ist hinter der Version des zweiten Ilias-Scholions verborgen! Oder wird man den Schluss zu kühn finden, dass diese Version in letzter Instanz auf das bacchylideische Gedicht zurückgeht, geradeso wie die erste Fassung der Hauptsache nach auf Simonides beruht?

Leider haben wir von dem Gedichte selbst nur spärliche Reste, sodass wir nicht imstande sind den vollständigen Beweis der Übereinstimmung desselben mit dem Homerscholion zu erbringen. Aber in den wenigen Punkten, wo wir die Probe machen können, fällt sie unbedingt zugunsten unserer Vermutung aus. Um dies zu zeigen muss ich ein paar Worte über den Text des 20. Gedichtes und seine kritische Behandlung vorausschicken.

Die uns erhaltenen elf Verse stehen am Ende der 39. Kolumne des Papyrus, innerhalb welcher das Blatt von oben nach unten

[1]) Hesychios erklärt: *καρατομῆσαι· ἀποκεφαλίσαι.*

abgebrochen ist, sodass von jedem Verse etwa nur zwei Drittel vorhanden sind. Ergänzungen können demnach bei diesem Zustande der Überlieferung keinen Anspruch auf Sicherheit machen, wohl aber können sie, wie ich glaube, soviel erreichen, dass der Gedankenzusammenhang klar zu Tage tritt.[1]) Nun ist Crusius (Philolog. LVII 1898 S. 176) einen Schritt weiter gegangen und hat mit Hilfe von fr. VII Kenyon unsere Verse zu vervollständigen gesucht, ein Unternehmen, dem er nach seinem eigenen Geständnis selbst nicht recht traute. Wir brauchen uns mit dem an sich geschickt durchgeführten Versuche nicht weiter zu beschäftigen, da fr. VII nach Kenyons Urteil und auch nach meiner eigenen Überzeugung, die ich aus genauerer Betrachtung der Faksimile-Blätter gewonnen habe, unmöglich mit Ged. 20 zu verbinden ist. Textur und Färbung dieses Fragmentes weisen nach Kenyon und Blass (was ich nun allerdings auch nicht finden kann) eher auf Ged. VII (col. XV) hin.[2]) Hiemit ist also nichts anzufangen; dagegen können die Ergänzungen der ersten fünf Verse nach Blass, Wilamowitz und Kenyon (siehe Blass) beinahe als gesichert gelten; aus den folgenden sechs Versen treten wenigstens einige entscheidende Züge der Sage deutlich hervor, wenn ich auch gleich vorgreifend bemerken muss, dass vv. 9—11 von Blass und Kenyon dem Gedanken nach sicher unrichtig ergänzt sind.

Indem ich mich also zunächst auf das Feststehende beschränke, konstatiere ich folgende Übereinstimmungen zwischen dem Scholion und den Versen des Bacchylides:

Idas raubt (schol.: *ἥρπασε τὴν κόρην* — Bacch.: *ἄγετο κόραν*) die schöne Marpessa (schol.: *εὐπρεπεσιάτην* — Bacch.: *καλλιπά-[ρᾳον*) mit Hilfe eines von Poseidon ihm geschenkten Wagens (schol.: *λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἵππους ποδωκεστάτους* —

[1]) Vgl. ausser den bei Blass notierten Ergänzungsversuchen auch Fennell im Athenaeum 1898 (12. Febr.) und Jebb in Class. Rev. 1898 p. 157 f.

[2]) Blass hat bekanntlich dieses Fragment als Bindeglied zwischen Ged. VII und VIII von Kenyon eingeschoben und auf solche Weise die beiden Gedichte zu einem Ganzen verbinden wollen. Hierin ist ihm, soviel ich sehe, nur Festa gefolgt, während man sonst einstimmig, und mit Recht, gegen diesen Versuch protestierte. Vgl. Wilamowitz, Hieron und Pindaros (Sonderabdruck aus den Sitzber. d. preuss. Ak. d. W. 1901) S. 34 A.; zuletzt Jurenka in der Festschrift für Theod. Gomperz, Wien 1902 S. 220 ff.

Bacch.: *ἀναξίαλος Ποσει[δὰν*[1]) *ἄρηγεν] ἵππους τέ οἱ ἴσαν[έμους πόρεν*); die Flucht gelingt (schol.: *Εὔηνος οὐκ ἐδύνατο καταλαβεῖν* — Bacch.: *φυγὼν θανάτου τ[ελευτάν*). — Mit grösster Wahrscheinlichkeit ferner, nach allgemein angenommener Ergänzung, hat Bacch. ebenso wie der Scholiast den Euenos einen Aressohn genannt (v. 11 *χρυσάσπιδος υἱὸ[ν Ἄρηος*);[2]) v. 6 war vielleicht der Fluss Lykormas erwähnt[3]) und vv. 10 ff. handelte von den in Pleuron, dem Herrschersitz des Euenos, stattfindenden Wettkämpfen der Freier.

Wenn auch diese Übereinstimmungen an sich wenig beweisen würden, so fügen sie sich doch vortrefflich unserer Kombination. Und da in der ganzen griechischen Literatur das einzige Iliasscholion (Eustathios schöpft aus ihm oder direkt aus der dichterischen Vorlage) die Geschichte von Euenos dem *γαμβροκτόνος* erzählt, da ferner Bacchylides nach dem Zeugnis des Pindarscholiasten, welches zu bezweifeln wir keinen Grund haben, eben jene Geschichte besungen hatte, so halte ich es für eine berechtigte Forderung, dass ein Rekonstruktionsversuch unseres Gedichtes in allen wesentlichen Punkten sich nach der zweiten Version des Iliasscholiasten zu richten habe.

Natürlich hat Bacchylides die Ereignisse nicht genau in derselben Reihenfolge erzählt, sondern wie bei der Proitidensage greift er bald voraus, bald trägt er früher Übergangenes nach.[4])

---

[1]) Der Papyrus hat *πασι[. .*, dieses korrigiert zu *ποσι[. . .* Da Bacchylides nur die Form *Ποσειδάν* kennt (nie mit gekürzter Mittelsilbe), so ergänzt man vielleicht besser mit Reinach *πόσι[ς Ἀμφιτρίτας;* vgl. Pind. Ol. VI 104.

[2]) Im Hom. hymn. auf Ares v. 1 heisst dieser *χρυσεοπήληξ*. *χρύσασπις* von Athene bei Eur. Phoen. 1381.

[3]) Näher läge die Ergänzung von Sandys *M. ἰόπλοκον* oder ähnliches, wenn nicht der Papyrus *ιοι* („potius quam *ιον K*‘ Blass) böte. Da zudem Marpessa schon v. 4 mit einem Epitheton bedacht ist, wird man in der Tat eher an den „veilchennährenden Fluss“ denken. Vgl. *ἀμπελοτρόφος* VI 5, *μηλοτρόφος* XI 95, *ἱπποτρόφος* XI 114, *πορτιτρόφος* XI 30. Auch beachte man, dass derselbe Fluss XVI 34 *ῥοδόεις* („rosenumblüht“ Jurenka) genannt wird. „Rosen“ und „Veilchen“ sind in der Lyrik seit Sappho die stets wiederkehrenden Blumennamen.

[4]) Diese Erzählungsart findet sich oft bei Homer, besonders in den Episoden. So wird in der Presbeia v. 529 f. erzählt, dass die Kureten und Ätoler um Kalydon kämpften. Dann wird erst die Ursache des Krieges nachgetragen (vv. 533 ff.): Zorn der Artemis und Grund desselben, Eberjagd, Streit um das Fell. Ein solches Zurückgehen von Wirkung auf Ursache in der epischen Erzählung sehr häufig.

So hebt die Erzählung v. 4 an mit dem Raub als dem Angelpunkt der ganzen Sage, berichtet dann nachträglich von der Art und Weise, wie der Raub ausgeführt wurde (Rosse des Poseidon v. 8 f.) um dann noch weiter zurückzugreifen auf die der Entführung vorhergehenden Kampfspiele in Pleuron bei Euenos, etwa in folgender Weise: „Nach Pleuron war er gekommen, der schöngegründeten Stadt,[1]) wo er den goldbeschildeten Sohn[2]) des Ares, Euenos den freiermordenden, besiegte. Traun, der hatte bis zu jenem Tage alle Bewerber beim Wagenrennen überholt, ihnen die Köpfe abgeschlagen und dieselben aufgesteckt als Trophäen an der Mauer seines Hauses. Jetzt aber ereilte ihn selbst das Verhängnis" usw.

Die Entführung der Marpessa hatte Bacchylides, wenn wir dem Scholiasten folgen, noch näher beschrieben. Dieser sagt: *ἥρπασε τὴν κόρην χορεύουσαν ἐν Ἀρτέμιδος.* Übereinstimmend berichtet Plutarch parall. 40 von Idas: *ἁρπάσας ἐκ χοροῦ* (sc. *Μάρπησσαν*) *ἔφυγεν.* Wo dachte sich der Dichter dieses Heiligtum? Ich habe die geographischen Verhältnisse unserer Sage bisher absichtlich aus dem Spiele gelassen, weil sie einige Schwierigkeit bereiten. Jetzt seien sie im Zusammenhange besprochen.

Idas ist, wie bereits erwähnt, ein messenischer Held,[3]) Euenos ist König von Pleuron; offenbar kommt also Idas um zu freien aus Messenien nach Ätolien. Nun hatte Simonides *Ὀρτυγίαν τὴν ἐν Χαλκίδι* als den Ort genannt, von wo Idas die Marpessa raubte. Jebb (a. a. O.) denkt hiebei an die Stadt Chalkis auf Euboia; ebenso Preller-Robert (I 275), wenn er sagt: „Die Tochter des Euenos, der nach einer Version Sohn des Ares und König von Ätolien, nach einer andern König von Chalkis

[1]) *εὐκτίμενος* heisst Pleuron auch V 149.

[2]) Die Ergänzung *υἱὸ[ν* schon aus euphonischen Gründen wahrscheinlicher als *υἱὸ[ς*. Vgl. Jebb a. a. O.

[3]) Vgl. oben. Aus welcher Quelle Wilamowitz schöpft, wenn er Gött. Gel. Anz. 1898 S. 143 ff.) sagt: „. . . Idas, der als Sohn des Leukippos in Sparta wohnte und dorthin die Braut heimgeholt hatte", ist mir nicht bekannt. Idas heisst „der Messenier", auch als es längst kein freies Messenien mehr gab (Theokr. XXII 208); sein Vater Aphareus (nicht Leukippos; das war sein Oheim! vgl. Roscher s. v. Idas und Leukippos) war in Messenien ansässig (Apollod. I 8, 2 und Paus. IV 2, 3) und hatte, nach älterer Anschauung wenigstens, dort sein Grab. So dachte sich die Sache wohl noch Pind. Nem. X 67 und Theokr. XXII 207.

ist . . .". Aber hier haben beide sicher geirrt. Es gab in Ätolien östlich vom Euenos ein Felsgebirge Chalkis und an ihm nahe dem Meere lag ein gleichnamiges Städtchen. Am Fusse desselben Berges, zum Gebiete jenes Städtchens gehörend, lag auch der Ort Ortygia.[1]) Diesen hat ohne Zweifel Simonides gemeint. Nach dem angeführten Scholion zu Apollonios sollen alle anderen Ortygia genannten Orte *ἀποικίαι* dieses ätolischen Städtchens gewesen sein; das Umgekehrte ist wohl richtiger: „Chalkis auf Euboia gebot nachweislich in den Westländern von Mittelgriechenland. Daraus erklärt sich auch, dass in den östl. Kolonien von Euboia ein Teil der ätol. Namen wiederkehrt." Gruppe a. a. O. — Nun war dieses ätolische Ortygia eine alte Heimstätte des Artemiskultes;[2]) hier (nicht auf Delos) war nach einer alten Tradition die Göttin geboren (Hom. Hymn. auf Apoll v. 16); *Ὀρτυγία* war einer ihrer vornehmsten Beinamen. Wir verstehen jetzt das *‚χορεύουσαν ἐν Ἀρτέμιδος'* der bacchylideischen Version vollständig. Bacch. folgte in diesem Punkte dem Bericht seines Oheims, nach welchem Idas das Mädchen entführte, während sie in Ortygia mit ihren Gefährtinnen die Göttin durch einen Reigentanz feierte.

Dem Raube voraus ging aber der Wettkampf, und dieser wird in der königlichen Residenz stattgefunden haben. Es mag auffällig erscheinen, dass die Tochter so weit von der Heimat entfernt war (Pleuron liegt westlich vom Euenos, etwa in der Mitte zwischen diesem und dem Acheloos); aber man braucht nur ein von den Frauen gefeiertes Artemisfest in Ortygia anzunehmen und die Sache dürfte hinreichend erklärt sein. Dass die Wettkämpfe nicht auch in Ortygia stattfanden, scheint mir aus Bacch. v. 10 hervorzugehen; denn welchen Sinn hätte es zu sagen, dass Idas „nach Pleuron" (zu Euenos) kommt, wenn dort nicht die Kampfspiele stattfänden? Die Ergänzungen dieser Verse von Kenyon-Blass halte ich demnach geradezu für unmöglich; sie lauten: [*ἐπεὶ*] *ἀναξίαλος Ποσει*[*δὰν ἄρηγεν*] *ἵππους τέ οἱ ἰσαν*[*έμους πόρεν, ταί νιν*] *Πλευρῶν' ἐς εὐκι*[*μέναν πόρευσαν. ἦ μὰν*] *χρυσάσπιδος υἱὸ*[*ν Ἄρηος*] . . .

[1]) Vgl. Strabo X p. 460 (aus dem Grammatiker Apollodor von Athen); Bursian, Geogr. v. Griechenld. I 134. Ferner zum folgenden: schol. Laur. zu Apoll. Rhod. I 419 und Gruppe, Griech. Mythol. S. 340 ff.

[2]) Preller-Robert I 297.

Wie soll man sich das vorstellen? Etwa so, dass Idas auf dem Flügelwagen zur Brautwerbung nach Pleuron kommt? Aber da wäre die Erwähnung des Poseidongespannes verfrüht; denn seine Hauptaufgabe hat dieses doch erst hernach zu erfüllen. Und an eine Flucht des Idas mit der geraubten Braut nach Pleuron, dem ihn verfolgenden Euenos entgegen, ist vollends gar nicht zu denken.

Demnach halte ich die von Jebb vorgeschlagene Ergänzung für die im Prinzip allein richtige:

[ὡς πόρε δίφρον]
ἀναξίαλος Ποσι[δᾶν
ἵππους τέ οἱ ἰσαν[έμους· ὁ γὰρ ἐλθὼν
Πλευρῶν' ἐς ἐϋκτι[μέναν,
χρυσάσπιδος υἱὸ[ν Ἄρηος
[ἤγησε κόραν]

Jebb hat richtig erkannt, was wir oben hervorhoben und was auch Crusius andeutet: dass Bacch., nachdem er kurz von der Flucht auf dem Flügelwagen gesprochen, zurückgreift auf das, was vorherging, den Wettkampf in Pleuron, um später jedenfalls von neuem zur Flucht und der glücklichen Ankunft des Paares im Peloponnes zurückzukehren.

Bevor wir aber Idas und Marpessa dorthin begleiten, bleibt uns in Ätolien noch eine Schwierigkeit zu überwinden. Ortygia liegt östlich vom Euenos; wer von hier nach dem Peloponnes flieht, der kommt, wie jede Karte zeigt, nicht an den Euenos (er ist ja schon drüben), sondern nimmt den Weg direkt über den korinthischen Meerbusen nach Achaia. Und bis Euenos aus Pleuron herbeieilt und an den Fluss gelangt, sind die Fliehenden allerdings schon nahezu übers Meer gekommen, auch wenn ihnen keine Flügelrosse zur Verfügung stehen. Wenn man nun auch solche Dinge im Märchen nie genau nachrechnen darf, so wird man doch zugeben, dass die Lykormas-Geschichte nicht recht in den Zusammenhang des Ganzen passt; sie gehört auch ursprünglich kaum herein. Wir haben da eine jener zahlreichen Flusssagen vor uns, wie sie der Verfasser der pseudo-plutarchischen Schrift *περὶ ποταμῶν* gesammelt hat. Meistens ist der Verlauf der, dass ein Mensch, von irgend einem tragischen Geschick getrieben, sich in den Fluss stürzt, dann eine Art Apotheose

durchmacht und als Flussdämon weiterlebt. Genau so ist es bei Euenos,[1]) bei welchem überdies die Beziehungen zu Poseidon, wie mir scheint, klar genug hervortreten. Wie wollte man das auffällige Schlachten der Rosse, von welchem die meisten Versionen berichten, anders erklären, denn als ein Opfer an den Gott der Fluten?[2]) Ich glaube also, dass dieser mehr poseidonische Euenos mit dem *γαμβροκτόνος* ursprünglich nichts zu tun hat. Gleichwohl hat nach dem Ilias-Scholion schon Simonides die Lykormas-Fabel in seine Erzählung verwoben. Ob auch Bacchylides, das scheint mir zweifelhaft. In der zweiten Scholienversion lesen wir: *Εὐηνὸς — ἔρριψεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλατταν, μᾶλλον δὲ εἰς τὸν Λυκόρμαν ποταμόν, ὃς ἀπ' αὐτοῦ Εὐ. προσαγορεύθη.* Das ist die einzige Stelle des Scholions, wo eine Variante gegeben wird. Wie konnte sie entstehen, wenn das Bacchylideische Gedicht zugrunde liegt? Ich glaube dadurch, dass eben Bacch. vom Sturz in das Meer erzählt hatte; dies schien einem späteren Mythographen, der eine *ὑπόθεσις* des Gedichtes verfasste, auffällig und er fügte hinzu: *μᾶλλον δέ*, d. h. nach der landläufigen Überlieferung, stürzte sich Euenos in den Lykormas, der nach ihm benannt wurde. Damit stimmt, dass Bacchylides auch in c. XVI 34 jene Flusssage zu ignorieren scheint, indem er den alten Namen Lykormas gebraucht.[3])

Der weitere Verlauf der Sage bietet weniger Schwierigkeiten. Idas flieht mit der Geraubten nach ursprünglicher Annahme natürlich in seine Heimat, also nach Messenien; so erzählt Apollodor und auch Simonides, wenn er *κατὰ τὴν Ἀρήνην* die Begegnung des Apollo mit Idas erfolgen lässt. Denn dass hiemit der Ort in Messenien, nicht das elische Arene gemeint sei (wie Preller-R. I 275 annimmt),[4]) scheint auf der Hand zu liegen. Freilich steht damit im Widerspruch, dass in der Simonideischen

[1]) Als ätolischen Flussgott, Sohn des Okeanos und der Thetis, finden wir ihn schon bei Hesiod Theog. 345.

[2]) Pferde dem Poseidon geopfert (lebendig in die Flut gestürzt): Preller-Robert I 592.

[3]) Wenn die Ergänzung von Blass (XX 6): *ἰοτ[ρόφου πὰρ ποταμοὶ]* richtig ist, so spricht sie nicht gegen unsere Annahme. Denn dass Idas mit Marpessa „von dem Fluss hinweg" floh (Ortygia lag nicht weit vom Euenos), konnte gesagt sein auch ohne Erwähnung der Lykormas-Fabel.

[4]) Über beide Orte vgl. Roscher s. v. Idas II 96

Version Idas *Λακεδαιμόνιος τὸ γένος* genannt wird. Ich wäre geneigt darauf keinen Wert zu legen, wenn nicht unser Bacchylides-Gedicht dafür spräche. Denn dessen Aufschrift (allerdings von zweiter Hand hinzugefügt) lautet: *Ἴδας Λακεδαιμονίοις*, und die drei Eingangsverse sagen, dass „in Sparta einst blonde Lakonermädchen folgendes Lied sangen"; darnach darf man wohl mit Jebb, Jurenka u. a. annehmen, dass das Lied für Sparta bestimmt war[1]) und dass folglich der Dichter auch die mythische Hochzeit von Idas und Marpessa sich dort gefeiert dachte. Wo bei ihm die Begegnung mit Apollo stattfand, wissen wir nicht (auch das Scholion lässt uns hier im Stiche); die friedliche Lösung des Konfliktes aber verlegte er jedenfalls ins Eurotastal.

Die Tendenz, welche aus dieser Änderung der ursprünglichen Tradition spricht, scheint mir Drexler (a. a. O. Sp. 100) richtig erkannt zu haben: Es spricht sich in ihr das Bestreben aus „Messenien durch Usurpation seiner Stammsage ganz zu annullieren und in Lakonien aufgehen zu lassen". Mit dem Untergang des messenischen Volkstums verschwinden die Apharetiden, die „messenischen Dioskuren", oder rücken wenigstens in eine untergeordnete Stellung. Diese Tatsache findet ihren mythologischen Ausdruck in dem Kampf der Apharetiden gegen die Dioskuren, in welchem natürlich erstere als Messenier unterliegen.[2]) Paus. III 13, 1 berichtet, dass noch zu seiner Zeit das Grab des Idas und Lynkeus in Sparta sichtbar war. Er fügt hinzu, dass zwar nach der grösseren Wahrscheinlichkeit die beiden in Messenien begraben waren, dass aber infolge des Unglücks der Messenier und ihrer langen Entfernung von der Heimat viele alte Erinnerungen sich bei ihnen verwischten, sodass die Spartaner ohne Widerspruch behaupten konnten, jene Helden seien bei ihnen begraben. Ein interessantes Beispiel für den Einfluss, den die politische Oberhoheit eines Volkes auch auf den geistigen

[1]) Wilamowitz, Gött. Gel. Anz. a. a. O. bezweifelt es.

[2]) Näheres über diese Sage bei Drexler Sp. 97. Ausführliche Erzählung bei Pind. Nem. X 60 ff. — In unserem Gedichte war natürlich kein Platz für Erwähnung dieser traurigen Ereignisse (Tod des Idas durch den Blitz, Selbstmord der Marpessa, Paus. IV 2, 5); an diese dachte man hier ebensowenig, wie im Meleagerlied an das Verhängnis von Herakles und Deianira. In beiden Fällen wird ein freundlicher Ausblick auf Hochzeit und Liebesglück gegeben; was die Sage weiter erzählt, hat nichts damit zu tun.

Besitz, den nationalen Sagenschatz des unterjochten Stammes ausübt!

Am Schlusse meiner Betrachtung angelangt darf ich wohl darauf hinweisen, dass auch in dieser Erzählung Bacchylides durchaus nicht sklavisch der Tradition folgte. Sein Oheim Simonides hatte von dem Euenos *γαμβροκτόνος* allem Anschein nach nichts erzählt;[1]) Bacchylides hat diese Sage, welche bald verschollen sein muss, da sie kein Dichter nach ihm wieder aufgriff, wohl selbständig poetisch behandelt. Auch den Schluss, die Hochzeit des Paares in Sparta, hat der Dichter seinem Zweck gemäss, wahrscheinlich mehr noch als Simonides, umgestaltet. Die Behauptungen von Kenyon und Robert,[2]) dass die Erzählung des Bacchylides „mit der bei Apollodor sich gedeckt habe“[3]) und dass wahrscheinlich „der Neffe seinen Oheim ausgeschrieben habe“, sind also zurückzuweisen. Dass übrigens unser Dichter in dem Bestreben den Mythus der festlichen Veranlassung anzupassen keineswegs immer so konservativ verfuhr, wie man von ihm zu glauben geneigt ist, hat uns schon die Behandlung der Proitidensage gezeigt.

Verfasst hat Bacch. das Gedicht wahrscheinlich während seiner „Verbannung“ im Peloponnes, also in seiner späteren Zeit. Dass der Dichter i. J. 452 (in welchem c. VI und VII gedichtet sind) in Olympia weilte, darf jetzt nach den Erörterungen von Blass[4]) und Wilamowitz[5]) als ziemlich sicher gelten. Etwa in den 50er Jahren also wird er auch in Sparta gewesen sein und für ein Brautpaar dieses Lied verfasst haben. Denn dass es ein

---

[1]) Ich weiss nicht, mit welchem Recht Drexler (Sp. 97) und ebenso schon Jahn, Arch. Aufs. S. 46 alle diese Züge der Sage auch dem Simonides zuweisen. Drexler zitiert das Iliasscholion (v. 553, soll heissen 557), in welchem sich aber kein Wort davon findet. Und sollte der Verfasser dieser Inhaltsangabe des Simonideischen Gedichtes einen so wichtigen Zug übergangen haben?

[2]) Hermes 1898 S. 146.

[3]) Die Apollodorerzählung führt nämlich Robert (de Apollodori bibliotheca. Berlin 1873), wie mir scheint, auch nicht ganz mit Recht, direkt auf Simonides zurück.

[4]) Hermes XXXVI S. 275.

[5]) Hieron und Pindaros S. 34 A. Dagegen sucht neuestens Jurenka (Festschrift für Gomperz S. 220 ff.) nachzuweisen, dass c. VI und VII auf Keos gesungen seien; für mich nicht überzeugend.

Hymenaios ist, bezweifle ich nicht mehr; man vergleiche nur die ersten Zeilen mit dem Hymenaios bei Aristoph. Av. 1727 ff.: *Ἥρᾳ ποτ' Ὀλυμπίᾳ — τοιῷδ' ὑμεναίῳ*, und mit dem Anfang des Theokriteischen Epithalamions auf Helena (XVIII 1 ff.): *Ἦν ποκ' ἄρα Σπάρτᾳ ξανθότριχι πὰρ Μενελάῳ παρθενικαὶ — χόρον ἐστάσαντο — ἄειδον δ' ἄρα πᾶσαι —*. Auch passt die schlichte, epische Art der Erzählung, so weit sie sich aus den Resten erkennen lässt, gut zu den Vorschriften, welche spätere Rhetoren über *ἀφέλεια* und *ἁπλότης* des Hymenaios geben.[1])

Anhang.

Bildliche Darstellungen der Marpessa-Sage.

Wenn die Marpessa-Sage in der Dichtung früh verschollen und nach Bacchylides in der uns erhaltenen Literatur nicht mehr nachweisbar ist, so sind auch die bildlichen Darstellungen äusserst selten.

Wir haben gesehen, dass auf der Kypseloslade (also um 600 v. Chr.) dargestellt war, wie Idas die nicht widerstrebende Marpessa aus der Gewalt des delphischen Gottes befreite und mit sich fortführte. Hinter der Gruppe der beiden Fliehenden wird Apollo dargestellt gewesen sein, in erregter Haltung die ihm Entrissene zurückfordernd; vgl. die Darstellung Apollos auf den zahlreichen schwarzfigurigen Vasenbildern, welche den Dreifussraub durch Herakles illustrieren.

Zwei rotfigurige Vasenbilder sind mit Sicherheit auf die Marpessa-Sage zu beziehen:

I. Vase von Agrigent, jetzt in München. Jahn, Münchener Vasens. n. 745. Abgeb. in Monum. d. Ist. I 20, Roscher v. Idas III Sp. 102.

Dargestellt ist auf der rings um das Gefäss laufenden Zeichnung eine Gruppe von 8 Figuren.[2]) Apollo, den Lorbeerkranz im Haar, schreitet vor, im Begriff den Pfeil auf den Bogen zu

[1]) Vgl. Menander bei Walz rhet. IX S. 279. Dionys. ars rhet. Usener p. 14.

[2]) Die folgende Beschreibung im allgemeinen nach Jahn.

legen; neben ihm die aufschauende Hindin. Ihm gegenüber steht (als zweite Hauptperson) ein kräftiger bärtiger Mann, nackt bis auf die Chlamys, mit Köcher auf der Schulter und gespanntem Bogen. Zwischen den Streitenden stehen drei Personen; Apollo zunächst Artemis, kenntlich an dem Köcher und der umgeknüpften Nebris. Sie blickt mit erhobener Rechter nach einem bärtigen bekränzten Mann im langen Chiton und Mantel um, der, in der Rechten einen Knotenstock, die Linke ausgestreckt, die Kämpfenden zu trennen sucht. Zwischen ihm und dem bärtigen Kämpfer steht eine Frau in langem Chiton und Überwurf, Binde im Haar, mit ausgestreckter Rechter, den Kämpfer anblickend. Hinter diesem folgt Hermes, den Hut im Nacken. Er sieht sich im Fortschreiten mit ausgestreckter Linker nach einem bärtigen bekränzten Mann im langen Chiton und Mantel um, der in der Linken ein Szepter hält und die Rechte befehlend gegen ihn ausstreckt, indem er nach der andern Seite zuschreitend sich nach ihm umsieht. Vor ihm weg eilt eine Frau mit breiter Stephane im Haar, welche sich umsieht und mit erhobener Rechter zur Eile zu mahnen scheint.

Das Bild hat in früherer Zeit verschiedene Deutungen erfahren; sie hängen alle ab von der Erklärung des mit dem Bogen bewaffneten Gegners Apollos. In diesem haben die meisten älteren Erklärer Herakles erkannt; so Welcker (A. D. III S. 286 ff. „Das Bild ist eine Illustration zu Pind. Ol. IX 30, Herakles gegen Poseidon, Apollo und Hades"), Panofka (Annali II 194 ff. Die Vase stellt dar ‚des idées cosmiques' (!): den Kampf der Lichtgottheiten Apollo und Herakles um das Feuer [Hephaistos]), Gerhard (Apollo und Herakles um den Dreifuss kämpfend) und Thiersch.

Alle diese Deutungen können nicht befriedigen, weil sie die Nebenfiguren sehr willkürlich erklären. Auf den Streit des Idas mit Apollo hat zuerst O. Müller geraten (Ann. IV 393 ff.). Die Deutung ist jetzt allgemein angenommen. Etwas befremden könnte die bärtige Darstellung des jugendlichen Freiers. Aber die Erklärung fast aller übrigen Figuren ergibt sich bei der Deutung auf die Marpessa-Sage mit grösster Natürlichkeit.

Die beiden Gegner Apollo und Idas, die in Messenien aufeinander trafen, schicken sich eben zum Zweikampfe an. Neben Idas steht der Kampfpreis, Marpessa, die auch durch die Wendung

des Kopfes andeutet, wem ihre Neigung gilt. Apollo dagegen ist sehr passend (wie schon O. Müller hervorgehoben hat) von seiner Schwester Artemis begleitet: es ist natürlich die ätolische Artemis von Ortygia, welche dem Idas zürnt, dass er die Marpessa aus dem Chore der ihr dienenden und sie feiernden Jungfrauen entführt hat. Die Frau, welche hinter dem göttlichen Geschwisterpaare folgt, erklärte Müller wegen der graziösen Haltung des Peplos, der reizvollen Gewandung und der Stephane für Aphrodite, welche den Apollo anzufeuern scheine. Aber die zierliche Gewandung und Gewandhaltung ist auch den übrigen Frauenfiguren eigen; hieraus wie aus den schwalbenschwanzförmigen Falten der Mäntel erkennt man die Zeit des noch strengen Stiles. Auch weiss die Sage nichts von einem Eingreifen der Aphrodite zu erzählen. Dagegen erscheint es ganz natürlich, dass Leto ihren beiden Kindern, welche sie beleidigt glaubt, zu Hilfe eilt. Wir haben also die Gruppe Leto-Apollo-Artemis; ihr entspricht auf feindlicher Seite ebenfalls ein Dreibund: Idas, Marpessa und Poseidon, der Vater des Idas, der durch das Geschenk des Flügelwagens dem Sohne zur Ausführung des Raubes verholfen hat und ihm nun weiter hilft: die Bewegung seines Kopfes und seiner Arme zeigen, dass er den Apollo zu veranlassen sucht vom Kampfe abzustehen.[1])

Diese gegnerischen Gruppen werden endlich ergänzt durch die beiden Unparteiischen: Zeus und Hermes. Mit gebieterischer, würdevoller Gebärde entsendet ersterer den Götterboten zur Schlichtung des Streites.

Wie bereits angedeutet, weist die Gewandzeichnung noch auf den strengen Stil hin; dem entspricht auch „eine gewisse gemessene Würde und Zierlichkeit bei grosser Lebendigkeit und symmetrischer Anordnung“ (Jahn). Also Entstehungszeit etwa um 460, zur Zeit des Simonides und Bacchylides. Eine engere Beziehung zwischen Bild und Lied ist keineswegs ausgeschlossen. Jedenfalls war die Sage damals noch populär. Ein weiteres Vasenbild aus etwa der gleichen Zeit bestätigt uns dies:

---

[1]) Ungewöhnlich ist allerdings der Knotenstock in der Hand Poseidons.

II. Tyrrhenische Amphora, streng rotfigurig, abgeb. bei Gerhard, A. V. taf. 46, 1; Text p. 170 (vgl. Roscher v. Idas III Sp. 102).

Die eine Seite des Gefässes zeigt die interessante Darstellung der Aussendung des Triptolemos auf dem Flügelwagen; auf der anderen Seite ist folgendes dargestellt:

Links steht Apollo, nur mit Chlamys bekleidet, den Bogen in der Hand, im Begriffe nach links zu enteilen, während er nach rechts umblickt, wo Iris auf ihn einredet. Sie ist kenntlich durch grosse Flügel, Peplos, Kerykeion und Flügelschuhe. Die rechte Hand stützt sie in die Hüfte, wie in lebhafter Unterredung begriffen. Dann folgt eine Frauengestalt mit Diadem und Schleier über dem Hinterkopf, gegen rechts sich wendend, die linke Hand ausstreckend nach einem bärtigen Krieger, der mit Panzer und Speer bewaffnet nach rechts sich wendet, aber nach links auf die Frau blickt und mit der rechten Hand ihre Achsel berührt.

Gerhard lehnt die Deutung auf Idas und Marpessa ab wegen „der mütterlich-breiten Formen der Frau, des derb-vertraulichen (?) Verhältnisses des Kriegers zu ihr und wegen der Ungleichheit beider Nebenbuhler (der Krieger bärtig, mit Speer statt Bogen bewaffnet).“ Dagegen Drexler bei Roscher: „Die Deutung auf Idas und Marpessa ist unzweifelhaft, trotzdem Iris statt Hermes erscheint und Idas keinen Bogen führt.“ Letzteres ist allerdings auffällig, da Idas seit Homer gerade als Bogenschütze und Rivale Apollos in dieser Kunst berühmt war. Aber dass die Vasenmaler sich oft derartige willkürliche Abweichungen von der Tradition erlauben, hat Robert in „Bild und Lied“ hinlänglich gezeigt. Alle übrigen Einwände Gerhards sind belanglos. Bärtig ist Idas, wie wir sahen, auch auf der Münchener Vase dargestellt und der Umstand, dass er mit der Rechten die Schulter der Frau berührt, soll meines Erachtens nicht ein „derb-vertrauliches Verhältnis“, sondern das Eigentumsrecht des Idas auf die ihm von Apollo streitig gemachte Braut bedeuten.

III. Etruskischer Spiegel. Gerhard, Etr. Sp. taf. 80, Text Bd. III p. 82.

Aus toskanischen Funden, Zeit schwer bestimmbar; drei Figuren mit Beischriften: In der Mitte Marpessa (Marmis), als Hauptfigur auch durch eine Art Nimbus in zackigen Schnörkeln

bezeichnet. Das lange Gewand zieht sie mit zierlicher Bewegung herauf, ihr reiches über dem Nacken geknüpftes Haar schmückt eine Stirnkrone, die Schuhe je eine Mondsichel (rückwärts nach Art von Sporen). Dieser Umstand wie der Nimbus deuten wohl auf enge Verbindung mit Artemis hin, als deren Priesterin Marpessa gedacht sein mag. — Sie wendet sich, wie um den Streit persönlich zu schlichten, gegen Apollo (Apulu), der bekleidet dargestellt ist, mit Stirnband und Bogen;[1]) sein Blick und die Gebärde der linken Hand sind dem Idas zugewendet (Ite), der, mit Chlamys bekleidet, ebenfalls Bogen und Stirnband trägt. Sein Gesichtsausdruck ist weit edler als der Apollos. Er hält zwei Finger der linken Hand dem Gotte ausgestreckt entgegen, nach Gerhard zum Ausdruck der Schadenfreude. Die Situation ist wohl die, dass Marpessa den drohenden Zweikampf selbst verhindert durch ihre Erklärung, sie ziehe den Sterblichen dem Gotte vor; ersterer drückt seine triumphierende Freude hierüber aus. Das Eingreifen des Zeus ist hier ganz aus dem Spiele gelassen.

[1]) Der Bogen Apollos sieht aus, als ob er beschädigt, verbogen wäre. Ob hier Ungeschick des Zeichners oder Absicht vorliegt, mag dahingestellt bleiben.

Lebensabriss.

Geboren den 23. Juli 1877 zu München, erhielt ich meine Gymnasialbildung zu Regensburg, und zwar in den ersten fünf Jahren am „Neuen Gymnasium", sodann bis zur Beendigung der Studienzeit am „Alten Gymnasium" dortselbst. Im Jahre 1896 bezog ich die Universität München. Hier und in Erlangen widmete ich mich 4 Jahre lang vorzüglich dem Studium der Klassischen Philologie. Im Jahre 1899 bestand ich den ersten Teil, im Jahre 1900 den zweiten Teil des philologischen Staatsexamens, beide mit sehr gutem Erfolge. Hierauf wurde ich als Lehramtskandidat auf ein Jahr dem pädagogisch-didaktischen Seminarkurse am Kgl. Maximiliansgymnasium zu München zugeteilt. Nach Absolvierung des Seminarjahres brachte ich zur weiteren Ausbildung noch je ein Semester auf den Universitäten Berlin und Bonn zu. Gegenwärtig bin ich als Gymnasialassistent am Maximilians-Gymnasium zu München tätig.

Allen meinen verehrten Lehrern bin ich zu grossem Danke verpflichtet, an erster Stelle Herrn Geheimrat Prof. Dr. Wilhelm v. Christ. In München hörte ich ausserdem die Herren: Iwan v. Müller, v. Wölfflin, Furtwängler; Weyman, v. Hertling, Lipps, Paul, Ranke, v. Heigel, Oberhummer. In Erlangen die Herren: Luchs, Roemer, Pöhlmann, Flasch; in Berlin: v. Wilamowitz, Diels, Vahlen, Kirchhoff, v. Kékulé, Harnack; in Bonn: Bücheler, Usener, Elter, Loeschcke, Oskar Jäger.